LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVI
HEFT 3



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) · TÜBINGEN

// LOGOS
INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-A, Techn. Hochschule, Bismarckplatz, Philos.-Pädagog. Institut zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

*

Inhalt des dritten Heftes
des XVI. Bandes.
(November 1927)

Mit Beilagen der Firmen Br. Cassirer, Berlin; Hans Carl, Feldafing; Felix Meiner, Verlag, Leipzig und 3 Beilagen der Verlagsbuchhandlung.

FAUST.

IDEE UND PLAN DER TRAGÖDIE[1]).

VON

HEINRICH GERLAND (JENA).

Jedes Kunstwerk ist eine in die Erscheinung getretene Idee, sie mag sich in Tönen oder in Worten, in Handlungen oder sonst verkörpern als Bild, Gedicht, Statue usw. Eine Erscheinung, die uns nur um ihrer selbst willen entgegentritt, wie z. B. die Photographie, ist kein Kunstwerk, dessen entscheidender Inhalt daher immer im Symbolischen gefunden werden muß. Je klarer nun in einem Werk die Idee ist, d. h. je reiner, plastischer ihre Verkörperung durchgeführt ist, desto größer ist der künstlerische Wert des Werkes, desto höher steht der Künstler, wie denn Raffael, Mozart, Schiller in dieser Hinsicht unübertroffen sind. Da die einzelnen Teile eines Kunstwerkes durch die Idee zusammengehalten werden, die als das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen allein imstande ist, auf das ästhetische Gefühl der Menschen einzuwirken, sei es begeisternd oder sonst Stimmungen erweckend, so kann nur aus ihr heraus ein Kunstwerk verstanden und nur durch ihre Entwicklung ein Kunstwerk erklärt werden. Und wie man aus dem Charakter eines Menschen heraus allein seine Taten beurteilen kann, die diesem gegenüber

1) Die nachstehende Abhandlung ist im Winter 1895/96 geschrieben. Ein Versuch, sie in den Goethe-Jahrbüchern zu veröffentlichen, scheiterte damals, wohl an der historischen Einstellung der Zeit. Wenn ich mich jetzt entschlossen habe, die kleine Arbeit zu veröffentlichen, so geschah es im Hinblick auf die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Rickertschen Abhandlungen, mit denen an mehr als einer Stelle meiner Ausführungen Uebereinstimmung besteht, eine Tatsache, die vielleicht doch für die hier vertretene Auffassung beweisend sein dürfte. Denn wenn zwei unbefangene Leser lediglich aus der Lektüre der Dichtung zu denselben Resultaten in grundlegenden Punkten kommen, sollte da nicht das alte Rechtssprichwort Geltung finden, daß durch zweier Zeugen Mund die Wahrheit kund wird? Ich darf endlich bemerken, daß ich an meiner Jugendarbeit nichts geändert habe, was vielleicht manches in der Form entschuldigt.

immer nur bedingte Erscheinungen sind, so kann das Einzelne des Kunstwerkes nur aus seiner Idee heraus begriffen werden. Die Ausdrucksform ist zwar nicht irrelevant, der Gehalt aber doch das Beseelende, Belebende, Entscheidende. Das Bestreben, die Idee möglichst klar zu gestalten, oder um mit Goethe zu reden, den Gedanken möglichst rein zu haben, treffen wir bei allen Künstlern, die sich im ewigen Kampf mit dem widerstrebenden Material befinden, in einem Kampf, der Goethe dazu trieb, das Bild reden zu lassen, wo das Wort versagte, Michelangelo zum Wort zu greifen, wenn der harte Marmor nicht reden wollte.

Entscheidet nun aber die Idee über den ästhetischen Wert eines Werkes, so ist klar, daß es Aufgabe des Aesthetikers ist, sich in erster Linie mit der Idee, weniger aber mit der Erscheinung zu beschäftigen. Diese letztere aus ihren historischen Bedingungen und Voraussetzungen zu werten und zu begreifen, ist Aufgabe des Literarhistorikers. Der Philosoph dagegen begreift das Gleichnis des Vergänglichen, indem er den Kern aus der Schale löst. Nicht wie, sondern daß sich die Idee verkörpert, ist das Große.

Von diesem Gesichtspunkt aus soll versucht werden, aus der Tragödie Faust ihre Idee zu entwickeln und aus dieser heraus die einzelnen Teile der Dichtung zu erklären. Der Beweis der Richtigkeit dieser Erklärung liegt immer in ihrer einfachen Natürlichkeit. Ohne Künsteleien aus Faust herauszulesen, was Goethe hineingelegt hat, ist die erste Aufgabe für das Verständnis. Dabei ist die Geschichte der Faustdichtung ohne Belang. So wie die Tragödie jetzt vorliegt, so hat sie Goethe als einheitliches Ganzes abgeschlossen und der Menschheit hinterlassen. Und mag auch früher die Idee der Dichtung eine andere gewesen sein (was kaum anzunehmen ist), mögen auch Rudimente an frühere Epochen der Gestaltung erinnern, Goethe hat bewußt ein einheitliches Werk hinterlassen. Und einheitlich, das ist die Aufgabe für die, denen das Werk geschenkt wurde, muß es begriffen werden.

War aber vielleicht früher die Idee eine andere? Die Frage muß verneint werden. Die Konzeption der Dichtung erscheint vielmehr von Anfang an eine und dieselbe. Die frühesten Jugendszenen spiegeln das wieder, was die Szenen der letzten Jahre enthalten. So ist der Grundgedanke immer gleich geblieben, nur die Ausführung hat gewechselt. Wenn Mephisto ursprünglich eine andere Stellung einnahm, indem er als ein Diener des Erdgeistes erscheint [1]), so betrifft das nur die Behand-

1) Man denke an folgende Stellen:

Erhabner Geist, du gabst mir alles,

lung, nicht aber die Bedeutung Mephistos. Und gerade, daß Goethe diese Rudimente, die er doch sicher kannte, nicht ausgemerzt hat, beweist, wie wenig fähig er sie hielt, die Einheit der Tragödie in ihrem höheren Sinn als Idee zu stören.

Was das Verständnis der Faustdichtung am meisten erschwert, ist die unendliche Mannigfaltigkeit, die Buntheit, das Gewirr der Szenen. Der Blick, geblendet durch die rauschenden Einzelheiten, vermag nicht mehr durch sie hindurch zur zusammenhaltenden Einheit zu gelangen. Dies liegt an der künstlerischen Veranlagung Goethes, der durch und durch Epiker, wohl seit Homer der größte, dies auch da blieb, wo er dramatisch sein wollte. Dramatisch ist nun aber der Faust nirgends. Auch nicht in der Gretchentragödie, wenn auch der bestrickende poetische Reiz den Hörer unwiderstehlich fortreißt. Das ganze Werk ist vielmehr episch behandelt, d. h. alle Details sind mit dem größten Behagen ausgemalt, eine Fülle der herrlichsten Weltweisheit wird entwickelt, und Episoden reihen sich an Episoden. Ich erinnere an die Gretchentragödie, die im ganzen Plan nur als Mittel zur Darstellung der Hauptidee gedacht, weit darüber hinausgewachsen und beinahe selbst Endzweck geworden ist, so daß der Hörer beinahe mehr verwirrt und abgelenkt wird, als es im Interesse des Ganzen ratsam erscheint. Das gleiche gilt von der Walpurgisnacht, dem Mummenschanz usw., die alle absolut nötig im Plan des Stückes sind, aber episch behandelt der Einheit des Werkes bedrohlich werden. Ich erinnere ferner an Mephistos Gespräche mit dem Schüler, die Verhandlungen des Kaisers mit seinen Fürsten im 4. Akt und schließlich den Walpurgisnachttraum, der allerdings in gar keinem Zusammenhang mehr mit dem übrigen steht [1]. Durch dies Geranke von schönen Blüten sich hindurchzuringen, ohne sich von ihnen verführen zu lassen, ist die schwere Aufgabe.

Die Idee der Fausttragödie ist, wenn ich so sagen darf, eine pädagogisch-philosophische, wie ja überhaupt das erziehliche Moment in allen Werken Goethes eine bedeutende Rolle spielt. Man denke nur an Wilhelm Meister, an die Sprüche in Prosa und anderes mehr. Aber das Pädagogische ist hier im höchsten Sinne zu nehmen. Es ist eine Pädagogik der

Worum ich bat . . . Du gabst zu dieser Wonne,
Die mich den Göttern nah und näher bringt,
Mir den Gefährten . . .

und ferner:

Großer herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigest,
warum an den Schandgesellen mich schmieden?

1) Er ist eine in der Art der Xenien gedachte Polemik. Aehnlich wird im zweiten Teil der Streit der Plutonisten und Neptunisten behandelt.

Menschheit und zwar hier eine Pädagogik des Individualismus. Wir finden diese Idee bereits im Prolog im Himmel ausgesprochen, wo sie die Gestalt der Wette des Herrn mit Mephisto annimmt. Es ist die Idee, daß der Mensch nur aus sich selbst heraus zum Höheren gelangen kann. Die Versittlichung, die Erziehung des Menschen im höchsten Sinne an der Erfahrung durch sich selbst ist der eigentliche Gedanke der Dichtung. Nichts kann aus dem Menschen kommen, was nicht in ihm ist. Die Keime sind mit ihm gegeben und ebenso die lebende bildende Kraft. Das Leben nun, das Sichentfalten der Keime, ist das gute Element, ist der Geist, der den Körper durchflutet, und dem sich immer wieder die zu überwindende Materie widersetzt. Aber wie das Leben des Menschen dem Geist entspricht, so äußert sich die Materie in den Sinnen. Und der ewige Konflikt der Sinne mit dem Geist, dieser Dualismus, der sich durch die Entwicklung und das Leben eines jeden Menschen zieht, und seine Lösung in einer übergeordneten Einheit, das ist die Aufgabe, deren Darstellung die Faustdichtung gewidmet ist. Daß diese Aufgabe nur durch den Menschen selbst gelöst werden kann, Entsinnlichung und Versittlichung des Menschen durch sich selbst, das ist die Idee der Tragödie. Und wie dieses Ziel erreicht wird, das ist der Inhalt des Werkes [1]).

Faust ist die Entwicklungsgeschichte des Menschen von der untersten Stufe an, wo er sich in roher Genußsucht verliert bis zu den reinen Höhen der Vollendung. Ein ähnliches Problem enthält auch Wilhelm Meister. Beide, Faust und Meister, streben bewußt und unbewußt die Krone des Lebens an, und beide finden die Erlösung ihres Strebens in der Tat [2]).

---

1) Man denke an folgende Stelle:

Nur noch ein Wort! bisher mußt ich mich schämen
Denn Alt und Jung bestürmt mich mit Problemen,
Zum Beispiel nur: noch niemand konnt' es fassen,
Wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen,
So fest sich halten, als um nie zu scheiden,
Und doch den Tag sich immerfort verleiden.

Wagner spricht an dieser Stelle das Problem der Fausttragödie auf das deutlichste aus. Es ist ein liebenswürdiger Humor Goethes, mitten in der Entwicklung des Problems das Problem selbst durch den lebensblinden Theoretiker und Dogmatiker erwähnen zu lassen, durch den Mann also, dem seine Lösung niemals gelingen kann.

2) Bei Meister charakterisieren sich die verschiedenen Entwicklungsstufen in den verschiedenen Frauen seiner Neigung und der Art der Neigung, die er ihnen entgegenbringt. Seine Entwicklung ist abgeschlossen in dem Augenblick, da er an die Männer des Turms die entscheidende Frage stellt: Ist Wilhelm mein Knabe?

Sie schreiten beide von Stufe zu Stufe, beide fehlend, beide irrend. Aber der Irrtum liegt im Streben. Erst am Ziel ist die Aussicht frei, so über die Wahrheit wie über den Irrtum. Und Spinozas »Wissen ist Erkennen« klingt uns sowohl aus Faust wie aus Meister wieder.

In Faust verkörpert sich das unendliche Streben und Sehnen der Menschheit, aus dem Zustand des Werdens in den des Seins zu gelangen. Jenes Streben und Sehnen, das uns die Kindheit als höchstes Glück, als goldenes Zeitalter erscheinen läßt, weil wir in ihr nichts verlangten, nichts wollten, jenes Streben und Sehnen, das in seinen Träumen den ganzen Drang des Lebens in der Ruhe des Paradieses ausklingen läßt. Denn die Entwicklung ist der Schmerz, die Vollendung aber das Glück.

Dieses Streben nun entspringt der Ahnung eines höheren Glückes, als wir es zurzeit besitzen. Es zu erlangen, es zu erstreben, das streben wir alle an. Nur der Gleichgültige wird sich nicht entwickeln, aber kann es in diesem Strom des Daseins denn wirklich Gleichgültiges geben? So ist die fortschreitende Entwicklung der Menschheit kein leerer Traum. Sie ist eine Tatsache, die Goethe in die erhabenen Worte gekleidet hat:

Erhebe dich zu höheren Sphären,
Wenn er dich ahnet, folgt er nach.

Und doch, und hierin liegt die große Tragik der Menschheit: ganz glücklich wird auch der Vollendete nicht mehr! Mag er auch mit den seligen Knaben rufen:

Glücklich sind wir, allen allen
Ist das Dasein so gelind,

in seinen Jubel mischt sich ein Klang überwundener Schmerzen, denn nur der erkennt das Glück, der das Unglück erkannt hat. Der wahrhaft Glückliche ist immer unbewußt.

Aus dem Ausgeführten erklärt sich der Plan und Aufbau der Tragödie. Sie stellt eine Stufenleiter dar, auf der Faust langsam, aber sicher emporsteigt, von dem dunklen Sehnen getrieben nach der Krone des Lebens, danach, daß auch ihn lebendiges Leben, d. h. schöpferisches, Leben erzeugendes, weil es ist, nie vergehendes Leben durchflute, bis dahin, wo er den Hauch dieses Geistes in sich fühlt. Und die einzelnen Teile der Tragödie, die sich genau voneinander trennen lassen, versinnbildlichen die einzelnen Sprossen der Leiter und das Steigen von einer Stufe zur anderen. So ist der Faust einzuteilen:

1. bis zum Auszug Fausts in die Welt,
2. bis zum Tode Gretchens,
3. bis zum Versinken Helenas, welcher Teil wieder zerfällt:
   a) bis zur Beschwörung Helenas,

b) bis zum Versinken derselben,

4. bis zur Erkenntnis der letzten Wahrheit, bis zum Tode Fausts.

Die Handlungen eines Menschen sind die Erscheinungsformen seiner sittlichen Entwicklung. Die Handlungen Fausts sind nur Symbole, aus denen sein innerer Zustand und Werdegang rekonstruiert werden muß.

Wir treffen Faust zunächst in seinem gotischen Zimmer an. Er strebt reines Leben an und fühlt sich dadurch, daß er Mensch ist, fortwährend an der Erreichung seines Zieles gehindert. Aber wie hat er versucht, das wahre Leben zu finden? Er hat die Theorie studiert, er hat alle Fakultäten durchlaufen, so daß er nun so ziemlich alles weiß, was menschliche Gelehrsamkeit ihm zu bieten vermag. Aber gibt ihm das Ruhe? Fliegen nicht seine Gedanken mit den Mondesstrahlen weit fort über die schimmernden Berge? Will er nicht auf den Waldwiesen im Nachttau sich von allem Wissensqualm reinbaden? Fühlt er nicht in der inneren Unruhe, um mit Leibniz zu reden, das ungelöste Problem seiner selbst? Er will erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, und er ahnt, daß nur die reine Natur ihm Antwort auf seine Frage geben kann. Aber wo findet er die?

Wir sehen, alle Keime zur Entwicklung sind bereits vorhanden, die, wie Leibniz von seinen Monaden sagt, tout l'avenir in sich tragen. Die Welt ist nicht verschlossen. Verschlossen ist nur der Sinn, und so muß es ein Mittel geben, das den blinden Sinn öffnet und die Nacht des Suchenden mit Licht erfüllt. Aber vermag das die Theorie zu leisten? Kann uns die tote Wissenschaft mit Leben erfüllen, mit der Kraft der Elemente, die schaffen und wieder schaffen? Diese Sehnsucht nach den Elementen, die bei Faust mit elementarer Gewalt sich kundgibt, zwingt den Geist der Elemente in seine Sphäre. Doch Faust ist nicht seinesgleichen. Wohl fühlt der Mensch in sich etwas Verwandtes mit dem Titanen, der Geist, ich betone, der Elemente aber weist ihn zurück. Und Faust, der sich eben noch als Cherub, d. h. doch als reiner Geist gefühlt hat, erblickt in sich nun nichts anderes als den staubgewordenen Wurm. Wie er sich eben nur als Geist fühlte, fühlt er sich jetzt nur als Materie. Der Konflikt zwischen beiden kann nicht schärfer ausgedrückt werden.

In diesem Schwanken zwischen Extremen zeigt sich aber auch die ganze Haltlosigkeit Fausts. Er ist ein Spiel von jedem Druck der Luft, seine Empfindungen lenken und beherrschen ihn.

Vom Gefühl seiner Unzulänglichkeit überwältigt, verfällt Faust in das entgegengesetzte Extrem, in die Verachtung, d. h. in den Unglauben an das Geistige. Hatte er eben, wie kleine Kinder nach Sternen greifen, seine irdischen Schranken für nichts achtend sich angemaßt, ein reiner

Geist mit Geistern zu leben und zu wirken, hatte er so, sehr zu Unrecht von der Tatsache der Menschheit aus, das Körperlichmaterielle für nichts erachtet, so wird er nun reiner Materialist. Die Wissenschaft, das Reich der Idee verachtet er, weil sie ihm auf seine qualvolle Frage doch nie Aufschluß geben wird. Wozu lesen und immer wieder lesen,

daß überall die Menschen sich gequält,
daß hie und da ein Glücklicher gewesen?

Wozu leere Nüsse klauben in dieser Mottenwelt? Seine ganze Sinnlichkeit, eben noch verachtet, bäumt sich dagegen auf. Viel besser, das Wenige, was er hat, zu verprassen, als so länger zu leben. Das Leben besteht in der Befriedigung der Sinne, im Genuß. Und damit klingt der Ton an, der den ganzen ersten Teil der Tragödie beherrscht.

Wir sehen also: Faust, ein stark empfindender Charakter, befindet sich auf der Stufe der Entwicklung, auf der Geist und Sinne beide gleich zügellos um die Herrschaft ringen, auf der der Erkenntnisdrang nach abstrakter Theorie mit dem wilden Lebensgenuß kämpfen. Da sein dunkles Streben nach Vollendung durch den Geist nicht sofort erfüllt wird, wirft er sich ohne weiteres der Sinnlichkeit in die Arme, da er noch zu unentwickelt ist, ihren Verlockungen zu widerstehen.

Aber was ist ihm Genuß? Sterben müssen doch alle; ob früher oder später, ist so gleichgültig. Und führte der Tod in Nichts, er muß die Rätsel des Lebens lösen. In dieser Verzweiflung an sich selbst und an allem anderen liegt eine der bedeutsamsten Krisen und zugleich die erste, die Faust durchmacht, die Krisis, in der er beides verneint, das Geistige und das Sinnliche zugleich. Sie stellt ihn, nachdem er sie überwunden hat, mitten in das Leben. Sie befreit ihn von der Theorie, von der Gefahr, unter dem Wust von Gelehrsamkeit zu verknöchern und die eigentliche Welt der Tatsachen nur durch die trüben Fenster seines gotischen Zimmers sehen zu können. Die Geheimnisse der Natur lassen sich nicht lösen mit Zangen und Bügeln. Es ist die Ueberwindung der Theorie, der blaßgrauen Doktrin, die Faust durchkämpfen muß. Denn (und das ist der große Sinn, der in diesen Szenen liegt) die Sinne haben ihre begründete Bedeutung für den Menschen, der nicht nur Geist, sondern auch Materie ist.

Allerdings verläßt Faust die Theorie, wie etwa ein Nachtwandler seine Wege geht. Er folgt einem dunklen Streben, das ihm selbst nicht klar ist, das er in verworrener Anschauung für den Zug der Sinnlichkeit hält. Und wohl, die Sinne haben an seiner Wandlung ihren Anteil. Aber es liegt in seiner Entwicklung mehr. Auch der wahre Geist treibt ihn aus der bloßen Theorie heraus in das wahre Leben, höheren Zielen zu. So ist ein

jedes Streben. Der überwundene Standpunkt ist uns klar und das Durchgerungene. Das zu Erstrebende ahnen wir bloß, wie im Gebirge sich vor dem Ziel immer neue, immer steilere Höhen wölben. Aber in dem Ahnen des Besseren liegt, wie wir schon gesehen haben, die Sehnsucht nach ihm und damit seine ewige Nachfolge.

Was Faust rettet, ist teils seine Sinnlichkeit, die sich, wenn auch unbewußt, mit liebenden Organen an die Welt klammert. Teils ist es aber ein tiefes Gefühl seines innersten Wesens, das bei den Klängen der Auferstehungslieder lebendig wird. Es ist halb unbewußt das Gefühl (nicht der Glaube!) eines ewigen Lebens, das der Mensch sich nicht wie goldene Früchte leichthin vom Baum brechen kann, das er vielmehr in steter ernster Arbeit als Entwicklungsziel erkämpfen muß. Es ist sein religiöses Empfinden, das ohne Formel und frei vom Dogma seit seiner frühesten Jugend in ihm lebendig ist, ein Gefühl, das auch noch in einer späteren Szene lebendig wird, als er die Bibel ins Deutsche übertragen will [1]).

So lebt er fort, seiner eigenen Auferstehung entgegenringend. Er sucht sie in der Natur. In diese flieht er immer und immer wieder, in allen schweren Stunden seines Lebens, Ruhe findend, Schmerz vergessend, Kräfte sammelnd; zu ihr flieht er auch jetzt. Sie redet mächtig zu ihm, aber auch sie läßt ihn nur den Konflikt der menschlichen Natur mit sich selbst ohne Lösung empfinden, einen Konflikt, den er in die Worte faßt:

Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen,
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen.
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Den Verlockungen der ersten, der sinnlichen Seele gibt er immer mehr Gehör, aber auch hier finden wir bereits eine Ahnung der Lösung des Problems, wenn Faust inmitten des Schwarmes fröhlicher Menschen ruft:

Zufrieden jauchzet groß und klein,
Hier bin ich Mensch, hier darf ichs sein.

Es liegt hier eine Ahnung des Richtigen und zugleich ein Irrtum. Die Ahnung des Richtigen ist, daß man Mensch nur im ganzen sein kann. Aber wie durch nichts mehr und öfter Verwirrung gestiftet ist als durch die Verwechslung von Grund und Folge, so gerät Faust auf einen falschen

---

1) Auch diese Szene ist überaus wichtig für die Entwicklung der Gesamtidee, da hier die entscheidende Erkenntnis von der Bedeutung der Tat für das menschliche Leben bereits, wenn auch nur als reine Theorie, auftaucht.

Weg, indem er etwas für den Grund hält, was in Wahrheit nur die Folge eines anderen viel tieferen Faktors ist. Er hält den Genuß, die Freude des Volkes für dessen wahren Himmel, d. h. für den Grund seiner Glückseligkeit. Und das ist falsch. Was Faust beneidet, ist Sinnengenuß, was ihn treibt, ist Sinnlichkeit. Er, der skeptische Materialist, glaubt an nichts mehr. Die Gefühle seines Herzens schweigen, sein Weg verliert sich über ihm im Nebel. Da seine früheren Träume verflogen sind, wirft er sich der Sinnlichkeit in die Arme.

Das ist der Augenblick, in dem Mephisto erscheinen muß, und er erscheint. Geister seiner Art kommen nur, wenn sie sicher sind, Erfolg zu haben. Es ist bei ihm wie überhaupt mit dem Wunderbaren in der Kunst. Das Wunderbare steht immer in Beziehung zu einer Person, so daß es als Selbstzweck keine Bedeutung hat. Und zwar tritt es uns in zwei Erscheinungsformen entgegen. Entweder ist es die symbolische Darstellung eines inneren Vorganges, einer Stimmung, oder aber es entspringt dem Allgemeinen. Es liegt hier in der Fabel und dient zur Verkörperung der Idee als rein zufälliges Ereignis, das durch ein anderes ebenso gut ersetzt werden könnte, und an dem der Charakter des Menschen sich zu bestätigen hat. Das Wunderbare ist in dieser Form das in eine allerspeziellste Form gebrachte Allgemeine. Man denke an die Hexen in Macbeth. So oder so, Macbeth ging seinen Weg auch ohne die Irrlichter der Luft, denn im Leben und in der Kunst ist immer dasselbe: der Mensch geht an sich selbst zugrunde.

Es gibt nun aber noch eine gewisse Mischform der beiden Gattungen des Wunderbaren. Hierzu gehört die Erscheinung Mephistos. Er ist eine reine Personifikation eines inneren Vorganges, und doch wird man sofort empfinden, daß er einer ganz anderen Gattung angehört, wie etwa der schwarze Ritter in der Jungfrau. Das liegt an Folgendem. Der Inhalt einer Tragödie besteht darin, daß der Held in einen Konflikt gerät. Je nach dem Inhalt kann man nun zwei Arten von Tragödien unterscheiden, die man Individual- und Sozialtragödien nennen könnte. Denn da das Tragische in dem Konflikt des Strebens mit der Beschränktheit des Strebenden besteht, so bildet das einemal die Individualität, das anderemal die Sozietät die Schranke. Im ersten Fall ist der Konflikt immer ein rein innerlicher, der mit der Erkenntnis seiner selbst beginnt. Das anderemal liegt der Konflikt in der Stellung des Individuums zur Sozietät. Das einemal kommt das Individuum mit sich, das anderemal mit der Außenwelt in Konflikt.

Faust ist ein Beispiel einer Individualtragödie. Mithin liegt der psychologische Vorgang, den Mephisto darstellen soll, bereits in der Idee des

Stückes. Ja er bildet eigentlich die Idee, die Mephisto verkörpern soll. Denkt man sich Mephisto aus der Tragödie fort, so ist einleuchtend, daß Faust auch ohne ihn sich so entwickelt hätte, wie er sich entwickelt. Sagt doch Mephisto selbst:

Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müßte doch zugrunde gehn.

So ist Mephisto in dieser Tragödie des menschlichen Dualismus Vertreter der Materie, Gegenspieler zu Faust und doch in Wahrheit nur ein Teil von Faust, Verkörperung eines psychischen Vorganges und doch ein Teil der Fabel.

Als Vertreter der Materie sucht Mephisto im Leben nur eine Regung der Sinne. Er vertritt, wie gesagt, das sinnliche Moment im Faust, und er kann daher erst erscheinen, muß aber dann auch erscheinen, wenn die Sinne die Oberhand im Faust gewinnen. Mephisto braucht Faust wahrhaftig nicht zu verführen. Ruft ihm dieser doch zu:

Ich habe mich zu hoch gebläht,
In Deinen Rang gehört' ich nur.
Der hohe Geist hat mich verschmäht,
Vor mir verschließt sich die Natur.
Des Denkens Faden ist zerrissen,
Mir ekelt lang vor allem Wissen.
Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit
Uns glühende Leidenschaften stillen. . . .

Und doch, auch hier klingt bereits eine leise Ahnung an, daß sich Faust, wenn auch unbewußt, auf dem richtigen Wege befindet. Es ist ein innerer unwiderstehlicher dunkler Drang, der ihn ahnungsvoll in das Leben hinaus reißt.

Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
Ins Rollen der Begebenheit.
Da mag denn Schmerz und Genuß
Gelingen und Verdruß
Aufeinander wechseln, wie es kann.
Nur rastlos betätigt sich der Mann.

Und ferner:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen.
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh' auf meinen Busen häufen
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern.

Und doch, wie materialistisch, d. h. wie rein sinnlich faßt Faust die Welt auf, wenn er schließt:

Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.

Noch glaubt Faust nicht, daß ihn die Sinne befriedigen können. Stolz ruft er:

> Kannst Du mich mit Genuß betrügen,
> Das sei für mich der letzte Tag.

Aber er hat nicht mehr die Kraft, dem Genuß zu widerstehen. Noch trotzt er Mephisto, noch will er Herr der Sinne bleiben, da schläfert ihn der Geist der Verneinung mit süßen Melodien ein, und Faust erwachend folgt ihm willenlos in die blaue weite Welt.

Mephisto, der Vertreter der Materie, haßt den Geist, den er besiegen, den er vernichten will. Und zwar will er ihn gemein machen, will ihn zum Staub erniedrigen, indem er ihn zum Sklaven der Sinne macht. So höhnt Mephisto:

> Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
> Durch flache Unbedeutendheit.

An anderen Stellen der Dichtung ist übrigens noch bedeutend schärfer ausgesprochen, daß Mephisto und Faust sozusagen nur eine Person mit zwei Seelen sind. Dies ist z. B. der Fall in der Szene in Prosa:

> Großer, herrlicher Geist, der du mir zu erscheinen würdigest, der du mein Herz kennst und meine Seele, warum an den Schandgesellen mich schmieden?

Der große Geist ist die Natur, die Geist und Materie zu einem Gebilde zusammengeschmiedet hat:

> Erhab'ner Geist, Du gabst mir, gabst mir alles,
> Warum ich bat. . . .
> Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
> Kraft, sie zu fühlen, zu genießen.
> . . . Du gabst zu dieser Wonne . . .
> Mir den Gefährten, den ich schon nicht mehr
> Entbehren kann, wenn er gleich kalt und frech
> Mich vor mich selbst erniedrigt und zu nichts
> Mit einem Worthauch deine Gaben wandelt.

Diese Stellen sind auch historisch interessant. Sie entstammen beide frühesten Perioden der Dichtung, wie man aus der Anrufung des erhabenen Geistes sieht. Sie beweisen, da sie die Idee der Tragödie beinahe kraß aussprechen, daß in der Tat die Idee des Werkes von Anfang an dieselbe gewesen ist, wenn auch Plan und Ausführung sich geändert haben.

Ziehen wir das Fazit des ersten Teiles:

Faust ist zwar gelehrt, aber sittlich noch unentwickelt. Die sittliche Erziehung kann nicht durch abstrakte Theorie erreicht werden. Sie ist nur im Leben zu erzielen. Sittlich unentwickelt schwankt Faust von Leidenschaft zu Leidenschaft, jeder Wallung nachgebend, schwach, schwankend, haltlos. Jedem Eindruck zugänglich, steht er bei aller Ge-

lehrsamkeit unter der Herrschaft der Sinne, die er vergebens und auch mit Unrecht zu töten versucht hat. Denn die Sinne stellen die Verbindung des inneren Menschen mit dem Ganzen, mit der Außenwelt her, die sich nur durch jene ergreifen läßt.

Der zweite Teil, der bis zur Kerkerszene geht, schildert uns nun Faust, wie er im Genuß das wahre Leben sucht, und Faust, wie er sich aus dem Genuß emporarbeitet zu der nächsten höheren Stufe. Es ist ein langer Weg, bis Faust dahin gelangt, wo er sagt: Genießen macht gemein! Das ist schon die Zeit der Erinnerung:

Hier wittert's nach der Hexenküche,
Nach einer längst vergang'nen Zeit.

Das psychologisch Interessante dieses Abschnitts liegt in dem Kampf des Geistes gegen die Sinne, in dem allmählichen Erschlaffen des Geistes, in seiner letzten höchsten Anstrengung und seinem endlichen Sieg.

Mephisto bietet Faust Genuß jeder Art. Sie zechen und treiben Schwänke mit den Studenten. Sie ziehen umher, überall genießend von Ort zu Ort. Faust, der noch eben stolz ausrief: Dem Taumel weih' ich mich, dem schmerzlichsten Genuß, findet nach und nach Gefallen an dem Treiben. Er lehnt den Gedanken an Tätigkeit geradezu ab:

Das bin ich nicht gewöhnt, ich kann mich nicht bequemen,
Den Spaten in die Hand zu nehmen,
Das enge Leben steht mir gar nicht an.

Sein Geist ist erschlafft, und wie leicht ein derartiger Zustand beim Menschen eintritt, hat bereits der Herr im Prolog ausgesprochen. Das ist ein ganz anderer Faust als der des Anfangs. Besonders signifikant wird seine, wenn ich so sagen darf, sittliche Verrohung in seiner Stellung der Frau gegenüber. Man betrachte nur ihn, der Gretchen zuerst gesehen hat. Jeder Glaube an Weiblichkeit, an die Ehre und Würde der Frau ist ihm verloren gegangen. Er sieht in ihr nur das Mittel, seine Gelüste zu befriedigen, die Dirne. Es genügt, Faust reden zu lassen:

Hör, Du mußt mir die Dirne schaffen
. . . .
Ist über vierzehn Jahre doch alt.
. . . .
Mein Herr Magister lobesam,
Laß er mich mit dem Gesetz in Frieden.
Und das sag ich ihm kurz und gut:
Wenn nicht das süße junge Blut
Heut' Nacht in meinen Armen ruht,
Sind wir um Mitternacht geschieden.
Hätt' ich nur sieben Stunden Ruh,

Brauchte den Teufel nicht dazu,
So ein Geschöpfchen zu verführen.

Hier übertrifft der Schüler den Lehrer. Mephisto hat recht mit seinem Faust gespendeten Lob: Du bist so ziemlich eingeteufelt. Und wodurch tröstet er ihn schließlich? Mit der Aussicht eines raffinierteren Sinnenkitzels als des plumpen Drauflosgenießens. Hier steht Faust völlig unter der Herrschaft der Sinne.

Er lernt Gretchen kennen.

Ein Ideal der Weiblichkeit hat Goethe in ihm weder schildern wollen noch schildern können. Denn er schildert einmal nirgends Ideale, ein Ideal hätte aber andererseits nicht in den Plan des Stückes gepaßt. Hätte es doch auch den jetzigen Faust nie zu reizen vermocht, sondern ihn vielmehr nur abgestoßen. Was Goethe in Gretchen schildern will, ist die Frau, wie sie aus der Natur hervorgeht, im Anfang ihrer sittlichen Entwicklung. Sie ist Repräsentantin des weiblichen Geschlechts als reines Kind der Natur, wie Faust Repräsentant des männlichen Geschlechts, beide zusammen also Repräsentanten der Menschheit.

Und so sittlich noch unentwickelt, mit dem ganzen natürlichen Zauber ihres Geschlechts, mitleidig, gutmütig, liebenswürdig, fleißig, fromm, aber auch mit all den natürlichen Fehlern ihres Geschlechts, eitel, putzsüchtig, gedankenlos, gefallsüchtig, tritt sie uns entgegen. Ganz harmlos ist sie nicht mehr. Schon als Faust ihr gegenübertritt, sagt sie:

Ach, dacht' ich, hat er in deinem Betragen
Was Freches, Unanständiges geseh'n?

Sie weiß genau, als sie sich mit Faust einläßt, daß sie etwas Unrechtes tut. Antwortet sie doch auf seine Bitten, sie begleiten zu dürfen:

Die Mutter würde mich . . . lebt wohl.

Aber was Gretchen bei weitem über Faust in seinem damaligen Zustand stellt, ist, daß bei ihrer Liebe die Sinne fast gar nicht mitsprechen. Sie schaudert instinktiv vor Mephisto zurück. Wohl regen sich auch bei ihr andere Gefühle:

Mein Busen drängt
Sich nach ihm hin.
Ach, dürft' ich fassen
Und halten ihn.
Und küssen ihn
So wie ich wollt,
An seinen Küssen
Vergehen sollt!

Aber Gretchen wird sinnlich aus Liebe, während Faust aus Sinnlichkeit liebt. Die Liebe der Frau ist hingebend, selbstlos, aufopfernd, die des

Mannes, der sich befriedigen will, genießend, selbstsüchtig. Die Liebe der Frau hat Goethe in einem seiner Lieder schön mit den Worten dargestellt:

Nimm hin das vielgeliebte Weib,
Den jungen, unberührten Leib,
Es ist nun alles Dein eigen.

Es liegt in dieser Auffassung die große Wahrheit, daß die Frau von Anfang an auf einer anderen sittlichen Stufe steht als der Mann. Das Endziel menschlichen Strebens, die Sinnlichkeit in den Dienst der Zwecke, damit der Sittlichkeit zu stellen, erreicht die Mutter. So liegt in der Geburt die Vollendung der Frau. Ihr Kampf um Entwicklung ist intensiver, aber kürzer. Zu einer Zeit, da Faust auf seinem niedrigsten Niveau angelangt verloren erscheint, ist Gretchen bereits gerettet.

Dieser Uebergang vom Sinnlichen zum Sittlichen zeigt sich am deutlichsten in den beiden Monologen: Meine Ruh' ist hin, und dem wunderbaren: Ach, neige, du Schmerzensreiche, dein Antlitz gnädig meiner Not. Die Liebe adelt, hebt die Frau, nicht aber immer auch den Mann.

Dies läßt sich deutlich an Faust erkennen. Zwar wird seine erste sinnliche Liebe zu Gretchen dadurch gedämpft, daß er in ihr das höhere Sittliche ahnt, ja er flieht Gretchen sogar, aber er kann sich nicht fliehen. Er unterliegt seinen Sinnen. Wenn Gretchen in mütterlicher Freude, dem Besten, was die Menschheit besitzt, von ihrem toten Schwesterchen spricht, Faust ist unfähig, mit ihr zu empfinden. Er sieht nur mit halb verrückten Sinnen sie: Ein Engel, wenn's dir glich. Gewiß, Goethe hat das wohl nicht vorbedacht alles so ausgeführt, wie wir es hier zu entwickeln versuchen. Aber das ist das Wirken des wahren Genies, daß es unbewußt schafft. Und wie er das Leben wahrheitsgetreu schildert, läßt er auch alle seine tiefsten Geheimnisse mit anklingen.

Fausts Flucht vor Gretchen ist nur vorübergehend. Ruft er doch selbst aus:

Du gabst zu dieser Wonne
Mir den Gefährten, den ich schon nicht mehr
Entbehren kann. . . .
Er facht in meiner Brust ein wildes Feuer
Nach jenem schönen Bild geschäftig an.

Ein offeneres Eingeständnis der eigenen Schwachheit ist wohl kaum möglich. Und doch, ein tiefes Unbefriedigtsein macht sich schon hier geltend:

So tauml' ich von Begierde zu Genuß,
Und im Genuß verschmacht' ich vor Begierde [1]).

1) Ich mache darauf aufmerksam, daß auch auf dem Höhepunkt der Helenaszene die Entwicklung Fausts dadurch gekennzeichnet wird, daß er sich mit dem gegenwärtigen

Ohne Mephisto vermeint Faust nicht mehr leben zu können. Und wenn er unterliegt, so unterliegt er mit dem vollendeten Bewußtsein der Schuld.

Was muß geschehn, mag's gleich geschehn.
Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen
Und sie mit mir zugrunde gehn.

Gretchen geht zugrunde, aber Faust?!

Der ganze Abstand Fausts von seiner Geliebten zeigt sich am deutlichsten nach vollbrachter Tat. Es ist eine der weisesten künstlerischen Ueberlegungen, die Goethe davon abhielten, Faust und Margarete nach jener Nacht, in der sie sich ihm gab, uns außer in der Kerkerszene zusammen zu zeigen. Denn der Duft der Poesie, der über ihrer Liebe lag, ist nun dahin. Statt dessen führt uns der Dichter den Zustand vor Augen, in dem sich beide befinden: Gretchen in tiefster Herzensqual, sich vor dem Muttergottesbild windend, Faust, den tollen Trubel der Walpurgisnacht aus vollen Zügen genießend. In Gretchen sehen wir das Sinnliche ganz ausgelöscht, wir sehen sie bereits emporgestiegen aus der Schwachheit. Faust dagegen schleicht nachts an ihre Tür, die, die er früher so hoch hielt, seine liebe Buhle nennend, der er wie einer feilen Dirne Schmuck und Geld schenken will.

Und Du, was hat dich hergeführt?
Armsel'ger Faust, ich kenne dich nicht mehr.

Und doch, was Faust rettet, ist seine Liebe zu Gretchen, oder vielmehr Gretchen selbst. Mitten im Rausch der Walpurgisnacht sieht er sie, wie sie einherschwebt, so ganz anders als alles um ihn her. Wieder ist es eine Ahnung des Höheren, die von ihr aus sich in Faustens Seele senkt. Und er folgt ihr nach bis zu den Höhen der Vollendung. So wird der Mann durch die Frau emporgehoben, gebessert, veredelt.

Aber nicht durch flüchtige Empfindungen allein kann die Umgestaltung in Faust sich vollziehen. Seine Läuterung fordert Größeres. Was ihn rettet, ist sein Schmerz. Denn der Schmerz ist allgemein betrachtet das Veredelnde in der Welt. In ihm liegt die ganze Entwicklung der Menschheit. Das Leiden ist ein Zustand, in dem sich jemand wider seine Natur befindet, ein Zustand, der den Schmerz als die Erkenntnis des Leidens hervorruft. In diesem liegt aber zugleich das Bestreben, dem Leiden abzuhelfen, die Ahnung eines leidlosen Zustandes, damit die Nachfolge des Besseren.

Zustand nicht mehr zufrieden fühlt, und erinnere an die Worte:

Wäre das nur vorbei
Mich kann die Gaukelei
Gar nicht erfreuen.

Als Faust das Phantom der Walpurgisnacht an sich vorüberschweben sieht, kommt er noch zu keiner klaren Erkenntnis seiner selbst. Es schwebt vorüber, verdrängt von anderen Gestalten. Als vor ihm wahnsinnig, gefesselt, Mörderin des eigenen Kindes, Gretchen sich auf dem Stroh wälzt, da faßt ihn der Menschheit ganzer Jammer, der grenzenlose Schmerz, der mit eins die grelle Fackel über das eigene Selbst hält. Da wird die Erkenntnis wach, daß die Sterne, die ihn lockten, Irrlichter waren, die ihn statt auf festen Weg in den bodenlosen Sumpf geführt haben. Und in dieser Erkenntnis liegt bereits das Bestreben, sich aus dem Sumpf zu retten. Den Weg weist ihm Gretchen. Sie hat die Sinne überwunden, das ganze Glück der früheren Zeit leuchtet durch die offene Tür ihres Kerkers. Aber sie versteht es nicht mehr. Für sie ist es kalt und tot:

Mich an deine Seite zu schmiegen,
Das war ein süßes holdes Glück.
Aber es will mir nicht mehr gelingen,
Mir ist's, als müßt ich mich zu dir zwingen.

Sie hat ihr Glück verscherzt, da sie leichtsinnig das Bild von Sais entschleierte. Ihr Kind ist tot, das andere ist kein Glück mehr für sie. Und so hat sie die Sinne überwunden, ihre sittliche Vollendung erreicht. Mit Recht darf sie von sich sagen, daß sie an einem heiligen Ort steht, gerettet und verklärt.

So betrachtet streift die Kerkerszene nicht an das gefürchtete Maron der Griechen an. So betrachtet erschüttert und erhebt sie. Erschüttert sie, indem uns die Folgen der leichten Sinne vorgeführt werden, erhebt sie, indem wir sehen, daß die Kraft des Menschen eine ewige ist, die ihn aus den tiefsten Niederungen der Sinnlichkeit immer wieder emporheben kann zu den gewaltigen Bergen der Sittlichkeit, erhebt sie, wenn wir den ewigen Schrei innigster Liebe hören, die aus dem Zusammenbruche noch den Mörder des Glückes retten will, wenn wir die große Wahrheit erkennen, daß alles im Leben nützt, daß auch der Schmerz so unentbehrlich, so nötig ist, wie das Glück, ja daß nur durch den Schmerz ein Glück gedacht, überhaupt erreicht werden kann.

Das Resultat dieses Teiles ist:

Faust sucht das wahre Leben, das sich in seiner Schöpfungskraft betätigen muß, in den Sinnen. Statt Leben zu finden, zerstört er Leben. Gretchen ist tot, ihre Mutter, ihr Bruder, ihr Kind sind dahin. Statt zur Vollendung ist Faust in absteigender Linie zur Gemeinheit, zum Verbrechen gelangt. Aus den Folgen erkennt er das Wesen der Sinnlichkeit, befreit sich von ihr und kehrt ihr den Rücken [1]).

---

1) Beachtenswert ist, daß Goethe überall das entscheidende Gewicht auf die objektive

Aber ist dieser ganze Zeitraum für Faust ohne inneren Gewinn dahingegangen? Wir sahen eben, daß alles nützt. Hat die Betätigung der Sinne für Faust keinen Nutzen? Doch! Wir werden später sehen, daß der Mensch mit nichten seine Sinne töten soll. Sinnlichkeit und Sittlichkeit sollen zu einer höheren Einheit verbunden werden, wobei die Sinne die Diener sein sollen. Der Geist allein ist ebensowenig schaffend, wie die Sinne allein. Das ist der Erkenntnisgewinn der beiden ersten Epochen. Im zweiten Teil der Tragödie versucht Faust, der bisher isoliert das eine oder das andere auszuleben versucht hat, die beiden Tendenzen des eigenen Wesens, die Antithese des Menschen, in einer höheren Synthese zu vereinen.

Die Sinne führten ins Leben. Ihre Betätigung hat Faust, der mit seinen Büchern vermoderte, wieder frisch, wieder jung gemacht (Hexenküche), ihn kräftig und fähig gemacht, das Leben zu verstehen und zu ertragen. Beide nunmehr vergangene Perioden haben ihn vorbereitet zu der Stufe, die er jetzt erklimmt, und deren Darstellung die zwei ersten Akte des zweiten Teiles füllt. Der entscheidende Einschnitt ist am Schluß der Kerkerszene, denn von ihr an beginnt die stetig steigende Linie.

Wir haben gesehen, daß in der letzten Szene des ersten Teiles Faust zur Erkenntnis der Nichtigkeit, ja der Verwerflichkeit des Materialismus, des Sinnengenusses gekommen ist. In dieser Erkenntnis des Schlechten, Abzulehnenden liegt aber noch nicht die Erkenntnis, sondern, ich wiederhole, bloß eine Ahnung des Besseren, Anzustrebenden. Erkenntnis des Zieles und sittliche Vollendung ist dasselbe und beendet daher das Streben des Menschen. Solange der Mensch strebt, ist er aber über das letzte Ziel noch im unklaren und daher dem Irrtum ausgesetzt.

Es ist somit leicht verständlich, daß Faust zwar auf einer höheren Stufe stehend doch wieder auf einen falschen Weg gerät. In seinem Schmerz über das ungeheure Geschick Gretchens verloren, kann er sich das Irdische nicht mehr ohne Schmerzen denken. So sucht er das wahre Leben nicht mehr in der irdischen Welt, sondern in einem Zauberreich, erhaben über Raum und Zeit, er sucht die Krone des Lebens in der Kunst. Im ersten Monolog des zweiten Teiles wird dies deutlich ausgesprochen:

> Sie tritt hervor, und leider schon geblendet
> Kehr ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.
> So ist es also, wenn ein sehnend Hoffen
> Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
> Erfüllungspforten findet flügeloffen.

Tatsache der Besserung legt und somit eine Vergeltung des begangenen Unrechts gegenüber dem geläuterten Menschen nicht fordert.

Nun aber bricht aus jenen ew'gen Gründen
Ein Flammenübermaß. Wir steh'n betroffen.
Des Lebens Fackel wollten wir entzünden,
Ein Feuermeer umschlingt uns, welch ein Feuer!
Ist's Lieb'? Ist's Haß, die glühend uns umwinden,
Mit Schmerz und Freuden wechselnd ungeheuer?

Und dann am Schluß, wenn es vom Regenbogen heißt:

Der spiegelt ab das menschliche Bestreben,
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.

Also im Reiche der Kunst, im Reiche der Schönheit, aber auch im Reiche der Träume liegt das wahre Leben. Den gemeinen Sinnengenuß flieht Faust, um den Genuß, den ihm eine höhere Sinnlichkeit bietet, aufzusuchen.

Seine Entwicklung im Reiche der Kunst beginnt von unten. Er tritt am Hofe des Kaisers auf, als phantastische Gestalt. Er leitet das bunte Treiben der Fastnacht, als Plutus geführt vom Knabenlenker Poesie. Wohl drängt sich die Menge um ihn, seine Gaben zu erhaschen. Doch sie bestehen in Träumen und Luftgebilden, schwer zu erreichen wie schillernde Schmetterlinge. In diesen Phantastereien, Maskeraden und Gaukelspiel, die gefährlich werden, wo sie sich in das praktische Leben als politische Handlungen eindrängen (Erzeugung des Papiergeldes), sucht Faust das Reich der Kunst. Und hierin bestärkt ihn Mephisto, soviel er nur kann. Der weiß gut, daß die niedere Kunst sinnlich ist, daß ihr Leben also sinnlich genießen heißt. Ihm liegt daran, Faust hier so zu verketten, daß er bereits auf diesem Entwicklungsstadium sein Streben beende. Sein Plan mißlingt. Faust genügt das Fratzenspiel nicht mehr. Er will die wahre Schönheit finden. Er fühlt die Kraft in sich, zu ihr zu dringen. Dem Kaiser gegenüber vermißt er sich, Helena an das Licht zu rufen. So sagt ihm Mephisto, als Faust zu den Müttern will, mit Recht:

Du selbst bist schuld, daß ihrer wir bedürfen.

Mephisto will Faust nicht emporsteigen lassen. Der Kampf zwischen beiden bildet eine der wunderbarsten Szenen, die je geschrieben ist, die mit zu dem Herrlichsten gehört, was Goethe gedichtet hat, die Szene in der finsteren Galerie.

Mephisto sieht die Gefahr, die ihm droht. Das verrät sein mürrischer Eingang:

Was ziehst du mich in diese düstren Gänge?
Ist nicht da drinnen Lust genug,
Im dichten bunten Hofgedränge
Gelegenheit zu Spaß und Trug?

Anders aber als sonst tritt ihm Faust entgegen. Er erkennt den bösen Willen Mephistos sofort:

> Doch jetzt, dein Hin- und Wiedergehen,
> Ist bloß, um mir nicht Wort zu stehen.

Faust will die wahre Schönheit finden. Er empfindet, daß die Phantastereien bisher nicht wahre Kunst sind. Sagt doch Mephisto über ihr bisheriges Treiben:

> Mit Hexen — Fexen, mit Gespenst — Gespinsten,
> Kielkröpf'gen Zwergen steh' ich gleich zu Diensten.

Er fürchtet die wahre Schönheit, weil er genau weiß, wie veredelnd, wie erziehlich sie wirkt. Er weiß, daß der, welcher sie voll begriffen hat, für die bloßen Sinne, d. h. für ihn verloren ist.

Doch Faust läßt sich nicht halten. Ihm hat die Natur einen Geist gegeben, der in die Tiefe schürft. Und schon zeigt sich sein Uebergewicht über Mephisto. Gezwungen ruft dieser:

> Ungern entdeck' ich höheres Geheimnis.

Viel kann er nicht für Faust tun. Er kann ihm nur den Weg zeigen, den dieser beschreiten muß, aber das Werk vollenden kann nur die tiefste Kraft des Geistes. Das ist das Kunstprinzip, das Goethe überall ausspricht und anwendet, besonders in seiner italienischen und sizilianischen Reise. Nur durch die Sinne ist es möglich, in der Kunst Großes zu leisten. Die sinnlichen Eindrücke sind das erste, die sinnliche Welt das Objekt der Darstellung. Aber die bildende Kraft, der Geist, muß die Nebel, die ihn umwallen, gestalten, und er gelangt zur Erkenntnis der höchsten verklärenden Schönheit nur, wenn er durch die Erscheinung hindurchdringt, hinausschreitet aus Raum und Zeit, aus dem Gebiet des Subjektiven in die tiefe Einsamkeit des unwandelbaren Objektiven, wo die Schatten der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart um den erhabenen Thron der Mütter ziehen, ewig gleich, zeitlos, grenzenlos, wesenlos. *Der Geist muß durchdringen bis zu den Ideen, denn sie sind das Verklärende, das Göttliche im Leben.* Sie leuchten, sie glänzen durch den irdischen Stoff, der vor dem Künstler dahinsinkt, dessen Auge trunken von ewiger Schönheit ihre Strahlen hinzaubert in das Treiben der Welt.

Einst suchte Faust dasselbe. Aber er suchte es in leeren Abstraktionen und konnte es nicht finden. Im Drang der Verzweiflung stürmte er in das Leben hinaus, sich und seine Schwachheit zu vergessen, und da der erste Sturm vorüber, da er die befreiten Augen zum gereinigten Himmel emporhob, da sanken die Schuppen vor seinem Blick. Da blieb die Welt ihm

nicht mehr verschlossen. Durch das sinnliche Leben drang er hindurch in das Gebiet der Idee und verstand das große Wort:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis.

Wer bis zu den Müttern dringt, der erkennt die Schönheit, der gewinnt die Kraft, das Schöne zu schaffen. Und Faust dringt zu den Müttern:

Hab' ich noch Augen? Zeigt sich tief im Sinn
Der Schönheit Quelle vollen Stroms ergossen?
Mein Schreckengang bringt seligsten Gewinn.
Wie war die Welt mir nichtig, unerschlossen,
Was ist sie nun seit meiner Priesterschaft?
Erst wünschenswert, gegründet, dauerhaft.

. . . .

. . . .

Die Wohlgestalt, die mich dereinst entzückte,
In Zauberspiegelung beglückte,
War nur ein Schaumbild solcher Schöne . . .
Du bist's, der ich die Neigung aller Kraft,
Den Inbegriff der Leidenschaft,
Dir Neigung, Lieb', Anbetung, Wahnsinn zolle.

Nun aber Faust die volle Schönheit erkannt hat, will er sie auch besitzen. Das heißt, er will schaffend das hervorrufen können, was er in nie geahnter hinreißender Wahrheit vor sich gesehen hat. Mit anderen Worten: er will als Künstler die Schönheit schöpferisch verwirklichen können. So ruft er aus:

Von hier aus darf der Geist mit Geistern streiten,
Das Doppelreich, das große, sich bereiten.
— — — — — — — — — — — — — — — —
Wer sie erkennt, der darf sie nicht entbehren [1]).

So will Faust das große Reich wahrer Kunst gründen. Aber wie? Zunächst hebt er mit dem ganzen Trotz des Wollenden den Schlüssel, den Mephisto ihm gegeben hat, gegen die Idole der Luft. Aber Sturm und Drang, Gewalt sind nicht schöpferisch. Die Geister gehen in Dunst auf, und ohne etwas erreicht zu haben, stürzt Faust zu Boden.

Doch auch in den vermoderten Gemächern einer vergangenen Zeit findet Faust keine Ruhe. Hier aber träumt er bereits das Wahre, das Klassische:

Schön umgeben! Klar Gewässer
In dichtem Haine! Frau'n, die sich entkleiden
— — — — — — — — — — — — —
Doch eine läßt sich glänzend unterscheiden

1) Daß die Szene der Helenabeschwörung so in den Mittelpunkt der ganzen Entwicklung des Stückes tritt, mag ausdrücklich hervorgehoben werden.

Aus höchstem Helden-, wohl aus Götterstamme.

— — — — — — — — — — — — —

Waldquellen, Schwäne, nackte Schönen,
Das war sein ahnungsvoller Traum.

Wenn ihn aber früher die Frauen aus rein sinnlichen Motiven anzogen, und er bei ihnen geschlechtliche Befriedigung, Genuß suchte, so lockt ihn nun in der Frau die Idee der Schönheit. Auch hierin liegt noch eine gewisse, wenn auch ästhetische Genußsucht. Es ist das Genießen des Geistes, die geistige Sinnlichkeit. Zwar hat der Künstler bei der Betrachtung der Welt, wenn er zu den Müttern, d. h. zu den Ideen gelangen will, vom eigenen Ich zu abstrahieren. Dies tut auch Faust. Sah er früher die Welt nur durch sich und überall nur sich in der Welt, so sieht er jetzt durch die Erscheinungen hindurch, bis zu dem, was sie zusammenhält, bis zu den wahren letzten Ideen. Aber noch lebt er nur für sich, denn in letzter Linie schafft jeder Künstler nur sich, die Welt ist ihm ein Bild, in dem die Menschen die Staffage abgeben. Er aber steht jenseits der Menschen.

Nicht mit Gewalt, nicht mit romantischen Träumereien läßt sich die Schönheit bannen. Das ist die Erfahrung, die Faust nunmehr gemacht hat. Das Reich der Kunst, deren Objekt ja immer die uns umgebende und daher auch den Künstler zwingende Welt ist, läßt sich nur gründen auf dem ernsten genauesten Studium der gesamten Natur, ohne das der Künstler Dauerndes nicht schaffen kann. Diesen Gedanken in symbolischer Form zur Darstellung zu bringen, das ist die Bedeutung der klassischen Walpurgisnacht, in der alle naturwissenschaftlichen Interessen Goethes anklingen. Hier gelingt Faust sein Werk, das Reich zu finden, in dem nicht Helena allein, sondern er mit Helena herrscht. Aber er findet auch hier keine Befriedigung. Er sucht Leben und findet ein Reich der Träume. Wie Homunkulus in der Retorte erzeugt wird, so wird die Welt der Kunst künstlich komponiert. Das Leben aber ist Kraft, schöpferische Kraft, aus ihm muß neues Leben sich gestalten und bilden, damit es selbst ewig sei. Was aber erzeugt die klassische Kunst, d. h. die höchste Kunst? Die Romantik, die mit ihren Träumereien weit über das Irdische hinaus zum Fluge ausholt, getragen für kurze Zeit von den Formen, den Gewändern Euphorions, um dann im Sturze zu zerschmettern. Dieser über das Leben hinausstrebende, dem Leben daher entgegengesetzte Zug der Romantik muß aber bereits begründet liegen im Wesen der Kunst selbst. Und dem ist auch so. Weil die Kunst nicht wirklich ist, strebt sie immer danach, sich von dem gegebenen, dem realen Irdischen zu entfernen in Gebiete, die dem Menschen verschlossen sind, nach denen nur

der Tor die Augen blinzelnd richtet, Gebiete, in denen sie schließlich scheitern muß.

Faust aber ist der Mann der Wirklichkeit. Er fühlt, daß der Mensch berufen ist, in diesem Leben festen Fuß zu fassen, ein Gedanke, der ihm in der späteren Periode letzter Entwicklung zur Gewißheit wird:

Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.
Tor! Wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.
Er stehe fest und sehe hier sich um,
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen,
Was er erkennt, läßt sich begreifen.

Wie sich nun aber die Kunst vom Irdischen zu entfernen droht, so treibt sie auch den Künstler aus dem Leben. Umgeben von den Schatten seiner Einbildungskraft, im Genuß des eigenen Ichs und damit dem unbeschränkten Ausleben nur der Persönlichkeit liegt die große Gefahr, die Goethe mit den Worten schildert:

Doch du ranntest unaufhaltsam
Frei ins willenlose Netz,
So entzweitest Du gewaltsam
Dich mit Sitte, mit Gesetz.

Faust ist nun aber bereits durch seinen bisherigen Werdegang zu entwickelt, um die Wahrheit nur aus dem eigenen Schicksal zu erkennen. In den Erscheinungen des Lebens sieht er Bilder, aus deren Ideen er lernt, selbst emporzusteigen. So erkennt er aus dem Treiben Euphorions, daß die Kunst nicht das Höchste, nicht das wahre Leben ist. Unbefriedigt fortstrebend aus dem gegenwärtigen Zustand, Besseres ahnend, ruft er aus:

Wäre das doch vorbei
Mich kann die Gaukelei
Gar nicht erfreuen.

Die kleine Welt des Homunkulus, die er brütend in seinem Hirn hält [1]), genügt ihm nicht, und in dem Augenblick der Erkenntnis entsagt er ihr. Nicht Helena zieht sich von ihm zurück, sondern Faust hält sie nicht mehr. Sie sinkt in das Reich der Schatten. Ihr Chor, die Elemente der Kunst — Ton, Farbe, Form, Handlung — löst sich auf. Nur Helenas Gewande bleiben zurück, die Werke der Kunst und die Freude am Schönen. Und Mephisto ist es, der sehr mit Recht Faust zuruft:

Die Göttin ist's nicht mehr, die Du verlorst,
Doch göttlich ist's. Bediene Dich der hohen

1) Man vergleiche in diesem Zusammenhang auch Hans Sachsens poetische Sendung.

Unschätzbaren Gunst, und hebe Dich empor.
Es trägt Dich über alles Gemeine rasch
Am Aether hin, so lang Du dauern kannst.

Und das ist das Wesen der Kunst. Sie löst nicht die große Aufgabe des Lebens, die Pflicht des Lebens. Aber sie hebt den Menschen über das Gemeine hinweg, über das Miaron des Daseins. Sie befähigt ihn, der Pflicht des Lebens zu genügen, weil sie ihn in den widerstrebenden Einzelheiten des Daseins den Einklang der Harmonie zu vernehmen in die Lage gesetzt hat, weil sie ihm ferner das Geistige, das hinter dem Sinnlichen steht, erschlossen hat. So bewirkt sie die Erhebung des Menschen von Sinnlichkeit zur Sittlichkeit:

Auf sonnbeglänzten Pfühlen herrlich hingestreckt,
Zwar riesenhaft, ein göttergleiches Frauenbild,
Ich seh's. Junonen ähnlich, Leda'n, Helenen,
Wie majestätisch lieblich mir's im Auge schwankt!
Ach, schon verrückt sich's! Formlos breit und aufgetürmt
Ruht es im Osten, fernen Eisgebirgen gleich,
Und spiegelt blendend flücht'ger Tage großen Sinn.
Doch mir umschwebt ein zarter lichter Nebelstreif
Noch Brust und Stirn, erheiternd, kühl und schmeichelhaft.
Nun steigt es leicht und zaudernd hoch und höher auf,
Fügt sich zusammen. — Täuscht mich ein entzückend Bild?
Als jugenderstes, längst entbehrtes höchstes Gut?
Des tiefsten Herzens frühste Schätze quellen auf.
Aurorens Liebe, leichten Schwungs, bezeichnet's mir,
Den schnell empfundnen, ersten, kaum verstandnen Blick,
Der, festgehalten, überglänzte jeden Schatz.
Wie Seelenschönheit steigert sich die holde Form,
Löst sich nicht auf, erhebt sich in den Aether hin
Und zieht das Beste meines Innern mit sich fort.

So ist Faust durch seine Berührung mit der Kunst ein anderer geworden. Im Reiche der Symmetrie, der strengen Gesetzmäßigkeit hat sich sein Geist von jedem Uebermut freigemacht. Nicht mehr der eigene Wille, die eigene Lust bestimmen seine Handlung. Es gibt bestimmte Gesetze, die über dem Menschen stehen. Ihre Existenz hat er erkannt, ihnen fügt er sich. Im Reiche der strengen Planmäßigkeit ist ihm das Unbeschränkte, das Willkürliche, die Planlosigkeit verhaßt worden. Alles muß nützen, alles muß benützt werden. Und wie er aus der Kunst und der Schöpfung des Traumes wieder ins Leben tritt, nimmt er ihre Gesetze, die ja in letzter Linie dem tiefsten Leben entnommen sind, mit in sein Leben hinaus.

Und da tauchen alte Bilder in ihm auf. Was er in frühester Jugend geahnt hat, nimmt Gestaltung an, die nicht vergeht. Die letzten Triebe

seines Herzens erschließen sich. Die Kunst träumt von Ideen, aber verwirklicht werden, in das reale Leben treten die Ideen nur durch die Tat. In ihr laufen nun all seine Gedanken zusammen:

> Herrschaft gewinn ich, Eigentum.
> Die Tat ist alles.

Beinahe ist das Problem des Lebens schon gelöst. Die Verlockungen der Sinne verfangen nicht mehr. Frauenliebe, Lebensgenuß, Ruhm sind verklungene Märchen. Das Genießen macht gemein, denn die Sinne sind nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen da. So wird Mephisto aus der Rolle des Beherrschers zunächst in die des Genossen (Hofleben), dann in die des vertrauten Dieners (Phorkyas), schließlich in die des zu unbedingtem Gehorsam verpflichteten Untergebenen gedrängt.

Ganz erreicht ist aber das letzte Ziel noch nicht. Denn noch ist die Tat, der Faust lebt, nicht frei von selbstischen Motiven. Der Geist aber entspringt der Liebe, der Egoismus entstammt den Sinnen, und der Egoismus vergiftet das Streben.

Wenn nun aber die Idee des Lebens verwirklicht werden soll, muß sich Faust in das Wirkliche, in das Ganze stellen. In der Kunst war er schrankenlos. Da galt nur sein Wille, und es war ja gerade diese Unbeschränktheit, wie wir gesehen haben, eine der Hauptgefahren der Kunst. Hier im realen Leben beschränkt die Außenwelt. Den eigenen Willen in Einklang mit ihr zu bringen, sich der Sitte und dem Gesetz zu fügen, das ist die Aufgabe des Menschen. In der Mehrheit liegt das Recht, das nicht nur die Gesamtheit, sondern auch den einzelnen bindet, wenn denn überhaupt ein Gesamtleben sein soll. Dies erkennt Faust wiederum nur in einer längeren Entwicklung. Zunächst versucht er, seinen Willen mit Gewalt durchzusetzen. Die drei Gewaltigen führen ihn schonungslos aus. Doch bald verdrießt ihn im Herzen die rasche Tat. Nun aber, indem er die Berechtigung des Ganzen anerkennt, kommt er zur letzten Erkenntnis. Er erkennt sich in seiner wahren Bedeutung, in seinem Verhältnis zur Menschheit. Er sieht, daß er nur ein Glied des Ganzen ist, und daß über dem einzelnen das Ganze steht. Nicht nur im Ganzen, der Mensch steht auch unter dem Ganzen.

Mit dieser Erkenntnis verflüchtigen sich Faustens egoistische Interessen. Damit steht er auf der Höhe der Entwicklung. Sozial handeln, sozial leben, das ist letzte Pflicht des Menschen. Der einzelne ist nichts, das Ganze leitet, entscheidet, wertet. Der Kampf ums Leben, der Kampf im Leben ist Anpassung an das Ganze. Das ist die höchste Aufgabe des Menschen, sich in den Dienst des Ganzen zu stellen, sich über das Ganze zu vergessen. Sie erfüllt zu haben, ist irdische Vollendung, in solcher Tat

fließt die Quelle des reinen Lebens, die unvergänglich und ewig weiter flutet. Wer so lebt, der kann mit Recht von sich sagen:

Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn.

Denn die soziale Tat ist im sozialen Leben ewig und unvergänglich.

Das Ganze setzt sich zusammen aus der Wechselwirkung sämtlicher Kräfte. Eines wirkt im anderen. So sollen auch die Sinne nicht getötet werden, weil sie sind. Denn alles, was ist, hat Zweck und ist daher gut. Askese und Materialismus sind beide gleich falsche Tendenzen. Die Sinne aber sollen dem Geist untergeordnet sein. Das sind sie in der sozialen Tat, wenn man unter ihr das Wirken in und für die Gesamtheit versteht; denn die Tat wird konzipiert durch den Geist, verkörpert durch die Sinne.

Als Faust auf den ersten Stufen der Entwicklung stand, sah er das Zeichen des Makrokosmos und ahnte entzückt ein tiefes Geheimnis, das er damals nur für ein Bild hielt. Nun hat sich alles erfüllt, was ihm damals erschienen:

Wie alles sich zum Ganzen webt.
Eins in dem andern wirkt und lebt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die gold'nen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen.

Das ist nicht mehr das mystische Schauspiel ferner Geisteswelt, das den Menschen nur seine eigene Unzulänglichkeit fühlen läßt, das ist die volle lebensfrohe Wahrheit, die sich Fausten bekundet. Das ist, wenn ich so sagen darf, das Leben an sich.

In der höchsten Erkenntnis, die das Streben endet, liegt aber zugleich die höchste sittliche Vollendung, weil alle Sünde Irrtum, Entwicklung Streben, das Entwickelte, das Gute Erkenntnis ist. Es ist ein Gewinn und eine Entsagung zugleich. Der Gewinn ist, daß der Geist durch eigene Willenskraft sich aus der Herrschaft der Sinne befreien kann. Die Entsagung ist, daß er für dieses Leben an den Körper gebunden ist.

Woher aber kommt jene Ahnung des Besseren, die die menschliche Seele zur ewigen Nachfolge, zum ewigen Streben veranlaßt? Der Mensch kann Ruhe nur dann gewinnen, wenn er in Einklang mit seinem eigenen innersten Wesen steht. Ist das nicht der Fall, so leidet er, da er im Konflikt mit sich selbst steht. Nun aber ist der Mensch von Natur aus sozial. Er muß, um zu seiner Vollendung, d. h. zum Einklang seines eigenen Wesens mit sich selbst zu gelangen, solange streben, bis er zum sozialen

Leben gelangt. Denn der Geist, der alles umwallt, der alles durchflutet, der alles gestaltet, das ist die Liebe, und nur in Liebe kann sich der Mensch vollenden:

Liebe, nur Liebende
Führet hinein,

singen die Engel. Die Liebe ist's, in der wir leben und weben. Sie ist das große Gesetz des gesamten Universums, und durch die Liebe erfolgt die Reinigung des Geistes von den Schlacken des Irdischen. Der Geist kann sich nur selbst befreien:

Uns bleibt ein Erdenrest
Zu tragen peinlich,
Und wär' er von Asbest,
Er ist nicht reinlich.
Wenn starke Geisteskraft
Die Elemente
An sich herangerafft,
Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur
Der inn'gen Beiden:
Die ew'ge Liebe nur
Vermag's zu scheiden.

Und weiter:

Wie strack mit eignem, kräft'gem Triebe
Der Stamm sich in die Lüfte trägt,
So ist es die allmächt'ge Liebe,
Die alles bildet, alles hegt.
— — — — — — — — — — — — —
Der Blitz, der flammend niederfuhr,
Die Atmosphäre zu verbessern,
Die Gift und Dunst im Busen trug,
Sind Liebesboten, sie verkünden,
Was ewig schaffend uns umwallt.
Mein Inn'res mög' es auch entzünden,
Wo sich der Geist verworren kalt
Verquält in stumpfer Sinnenschranke
Scharf angeschloss'nem Kettenschmerz.

Der Geist Gottes ist die Liebe, der alles durchdringt, der dem Geist des Menschen das Streben verleiht, bis dieser eins mit ihm selbst wird, indem er die Sinnenschranke überwindet und die Sinne in den Dienst des sozialen Zweckes stellt.

So hat Faust die Antwort auf die Frage der Jugend gefunden. Nicht weil er sie gefunden hat, ist er gerettet, sondern weil er gerettet ist, hat er sie gefunden. Vollendet

für das Irdische sinkt er zurück [1]). Nicht aber vollendet für das Ewige. Das menschliche Leben ist nur eine Phase der Entwicklung. Aber der Geist entwickelt sich weiter. Auch in jenen anderen übersinnlichen Sphären heißt es:

Komm, hebe Dich zu höhern Sphären,
Wenn er Dich ahnet, folgt er nach.

So eröffnet sich für den Menschen mit dem Tod eine neue Perspektive unendlicher Großartigkeit:

Steigt hinan zu höherm Kreise,
Wachset immer unvermerkt.
Wie nach ewig reiner Weise
Gottes Gegenwart verstärkt.
Denn das ist der Geister Nahrung,
Die im freisten Aether waltet:
Ew'gen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.

Und die Wette mit Mephisto? Sie war nur ein leeres Wort. G e d a n k e n e i n e s K i n d e s b i n d e n d e n M a n n n i c h t. Daß Faust die Wette abschloß, war das Zeichen seiner Unentwickeltheit. Nun auf der höchsten Stufe der Entwicklung kann er sie nicht mehr verlieren. Wohl gab Faust den Sinnen die Herrschaft über sich, aber er hörte nicht auf, zu streben, um den Irrtum, der im Streben liegt, zu überwinden, und so hat er sich Schritt für Schritt von den Sinnen befreit und die große Antithese menschlichen Wesens gelöst dadurch, daß er die Sinne versittlichte und damit sich selbst. So schwebt er empor zu den Höhen der ewigen Reiche, wo die Aussicht frei ist, wo der Geist erhaben ist. Das Ewig-Weibliche zieht ihn hinan, zu den Füßen Marias, wo ihn Gretchen erwartet. Es mag schön sein, die tiefen Schmerzen, das Ringen und Sehnen der gequälten Brust darzustellen. Unendlich schöner aber ist der Jubel überstandener Leiden, und es ist, als klängen die ewigen Sphären mit in das Frohlocken Gretchens:

1) Daß sein Tod nicht infolge des Verlustes seiner Wette eintritt, ergibt sich daraus, daß Mephisto die Grablegung anordnet, noch ehe er weiß, was Faust demnächst sagen wird. Ferner daraus, daß Faust ja gar nicht zum Augenblick sagt, er solle verweilen, sondern nur konditionaliter in Aussicht stellt, dies tun zu wollen. Endlich daraus, daß Mephisto selbst bestätigt:

Die Zeit wird Herr,
Der Greis liegt hier im Sand.

Und wenn Mephisto unmittelbar vorher davon gesprochen hat, daß ihm Faust so kräftig widerstanden habe, so beweist das eben, daß das Materielle, Sinnliche, Körperliche, das doch Mephisto vertritt, längst schon dem Ende zueilte, während der Geist Faustens als das Ewige noch lebte und die Materie beherrschte.

Neige, neige,
Du Ohnegleiche,
Du Strahlengleiche,
Dein Antlitz gnädig meinem Glück.

Das ist nicht die Liebe, die Faust früher empfand. Das ist das Gefühl des Sichverlierens, des Sichhingebens. Es ist das höchste Gefühl, dessen die Menschheit fähig ist. Das Ideal, oder sagen wir besser, das Symbol des Lebens ist die Mutter. In ihr erscheint die Sinnlichkeit völlig untergeordnet der höchsten Sittlichkeit. Sie haben alle dasselbe empfunden, die Völker, die das Mütterliche mit dem Jungfräulichen zur höchsten Reinheit der Göttin verbanden. Juno und Maria bleiben auf immer die Ideale der Welt, und auf immer beugt der Mann die Knie vor der Frau, in der Mutter all das verehrend, was groß und rein im Leben ist, was uns ewig mit unendlich gütigem, unendlich erhabenem, unendlich verstehendem Lächeln hinaufzieht zu den klaren lichten Höhen der Vollendung.

DER BEGRIFF DES NÄCHSTEN ALS GRUNDBEGRIFF EINER SOZIALPHILOSOPHIE UND SOZIALPÄDAGOGIK

EIN VORTRAG

VON

AUGUST FAUST (HEIDELBERG)[1].

Dem Thema meines Vortrages habe ich absichtlich eine zweideutige Formulierung gegeben. Unter dem Nächsten kann einerseits die naheliegende Umgebung (d a s Nächste), andererseits die nahestehende Person (d e r Nächste) verstanden werden. Ich möchte zu zeigen versuchen, daß diese beiden Begriffe sich nur in Korrelation zueinander bestimmen lassen, insbesondere daß man dem christlichen Gedanken der Nächstenliebe nur dann philosophisch gerecht werden kann, wenn man für d a s Nächste eine bestimmte begriffliche Formulierung gefunden hat. Es kommt mir in erster Linie auf diese philosophischen B e g r i f f s - b i l d u n g e n an. Ein wahrhaft philosophischer Begriff aber kann niemals als völlig vereinzeltes Gebilde, sondern stets nur aus einem umfassenden systematischen Zusammenhange heraus verstanden werden. Deshalb muß ich einen großen Teil meiner Zeit darauf verwenden, einige Arten der philosophischen S y s t e m a t i k zur Darstellung zu bringen. Dann erst läßt sich zeigen, wie durch diese verschiedenen Systembildungen auch verschiedene begriffliche Bestimmungen des Nächsten möglich werden.

---

1) Die vorliegende Abhandlung enthält im wesentlichen den Wortlaut meiner Heidelberger Antrittsvorlesung. Den Ausführungen über die Systematik des Kantischen Kritizismus und der Fichteschen Wissenschaftslehre habe ich hier eine möglichst populäre Formulierung erteilt. Eine wissenschaftlich eindringende Begründung meiner Behauptungen hoffe ich bald geben zu können in einem Buche, das den Titel »Gegenstandsbewußtsein und Gemeinschaftsbewußtsein, Problemgeschichtliche Untersuchungen zur Sozialphilosophie« erhalten soll.

Der Begriff der Nähe scheint mir ferner ein unentbehrlicher Grundbegriff zu sein für jegliche Pädagogik, die sich nicht mit Teilen irgendeiner Spezialwissenschaft (z. B. der Psychologie oder der Soziologie) zur Deckung bringen läßt, sondern die sich eigene und zwar rein philosophische Probleme stellt. Je nach dem systematischen Aufbau dieser oder jener Philosophie aber muß der pädagogisch wichtige Begriff des Nächsten in verschiedener Weise bestimmt werden; und daraufhin müssen die einzelnen Philosophen dann auch eine ganz verschiedene Stellung zum Erziehungsproblem einnehmen. — Das alles möchte ich an historischen Beispielen erläutern. Ich wähle dazu einerseits die Philosophie Kants in ihrem Verhältnis zur Pädagogik des Philanthropismus, andererseits die Philosophie Fichtes in ihren Beziehungen zur Pädagogik Pestalozzis.

I.

Gegen Kants Philosophie, namentlich gegen seine Ethik, ist oftmals der Vorwurf eines abstrakten Formalismus erhoben worden. Ich halte diesen Vorwurf nicht in jeder Hinsicht für berechtigt; aber ich glaube doch, daß Kant z. B. dem christlichen Begriff der Nächstenliebe nicht vollkommen gerecht wird, ja daß er ihm gar nicht wirklich gerecht werden kann. Nur darf man den Grund hierfür nicht suchen in der Eigenart der transzendentalphilosophischen Problemstellung überhaupt, sondern allein in der eigentümlichen Systematik speziell der Kantischen Philosophie. Es wäre daher sehr übereilt, wenn man bloß wegen des sogenannten Formalismus der Kantischen Ethik sofort auf alle transzendentalen Methoden verzichten würde. Es gibt noch eine ganz andere Art von transzendentalphilosophischer Systematik als die Kantische. Wenn man z. B. Fichtes Prinzipien der philosophischen Systembildung anwendet, so kann man mit dem Begriff der Nächstenliebe schon sehr viel mehr anfangen als Kant selber; und man braucht den Boden der Transzendentalphilosophie trotzdem noch nicht zu verlassen.

Kant bezeichnet seine Philosophie als »kritisch«, nicht nur weil sie eine Kritik übt an den Dogmen der bisherigen Spekulation, sondern vor allem auch deshalb, weil diese Kritik durch ein prinzipielles Trennen und Scheiden (κρίνειν) miteinander verbundener Elemente zustande kommt. Darum heißt es in der »Kritik der reinen Vernunft«: »Was Chemiker beim Scheiden der Materien . . . tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob«[1]). So wird das theoretische Gegenstandsbewußtsein ein für alle Male

1) Kritik der reinen Vernunft, B. 870.

abgetrennt vom praktischen Pflichtbewußtsein; die Kantische Metaphysik zerfällt daraufhin in zwei unverbundene Teile, eine »Metaphysik der Natur« und eine »Metaphysik der Sitten«.

Auch unser theoretisches Bewußtsein selber wird wiederum in verschiedene Faktoren zerlegt. Hier aber verdeutlicht das kritische Scheidungsverfahren gerade die Bezogenheit und das Angewiesensein dieser Elemente aufeinander. Es zeigt sich z. B., daß Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriffe dagegen blind sind. Eine empirische Gegenstandserkenntnis ist also nur dann möglich, wenn Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken miteinander verbunden werden. Die sinnliche Anschauung ist deshalb unentbehrlich, weil sie den eigentlichen Stoff unserer Erfahrung hergibt. Dieser »Inhalt« kann durch die reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) zwar »geformt«, jedoch niemals hervorgebracht werden. Das eigentlich metaphysische Bedürfnis unserer Vernunft treibt uns nun freilich über alle sinnlichen Erscheinungen und über den gesamten Bereich unserer möglichen Erfahrung hinaus. Bei Fragen nach dem Weltganzen, nach der Freiheit, nach dem Wesen der Seele, nach der Unsterblichkeit oder nach dem Dasein Gottes empfinden wir unsere Gebundenheit an sinnliche Anschauungen oft bloß noch als störende Hemmung. Wir bilden uns dann vielleicht ein, daß unsere Erkenntnis nach Beseitigung dieses vermeintlichen Hindernisses noch sehr viel leichter vorwärtskommen würde, während wir dann in Wahrheit doch überhaupt nicht mehr erkennen könnten. Hierfür bedient Kant sich gelegentlich des folgenden Vergleiches: Ein Vogel fühlt bei seinem Fluge einen gewissen Luftwiderstand. Er könnte sich nun einbilden, ohne diese Hemmung noch sehr viel besser, sehr viel schneller und leichter vorwärtszukommen. In Wahrheit aber kann er nur mit Hilfe des Luftwiderstandes überhaupt fliegen. Im luftleeren Raume ist er ebenso hilflos wie unser Denken ohne sinnliche Anschauung.

Ganz anders steht es auf sittlichem Gebiete: Unser Pflichtbewußtsein kann durch die Sinnlichkeit nur gestört, aber niemals eigentlich gefördert werden. — Die praktische Philosophie untersucht die Zwecke unseres Wollens und Handelns. Nach der Rechtmäßigkeit irgendeiner Zwecksetzung aber kann man nur dann sinnvoll fragen, wenn es einen letzten und höchsten Zweck gibt, der sich niemals zum bloßen Mittel erniedrigen läßt. Dieser Selbstzweck kommt allein im Sittengesetze zum Ausdruck. Wir sollen aus freiem Entschlusse nur um dieses Gesetzes willen handeln, wir sollen es in unseren Willen als dessen höchste Norm aufnehmen, wir sollen es zu unserem *eigenen* Gesetze machen. Erst dadurch werden wir zu »autonomen« *Persönlichkeiten*; erst dadurch können wir

unsere eigentliche Menschenwürde oder (wie Kant charakteristischerweise auch sagt) »die Menschheit im Menschen« zur Geltung bringen. Dies alles aber ist nur dann möglich, wenn das Sittengesetz selber durchaus selbständig ist, wenn es unbedingt oder kategorisch und nicht bloß bedingt oder hypothetisch gilt. Deshalb darf unsere Sittlichkeit auch keineswegs von der Bedingung abhängig gemacht werden, daß irgend etwas Sinnliches vorhanden ist. Andernfalls würde man höchstens zu gewissen Regeln der Lebensklugheit gelangen, aber niemals zum Gesetze der Pflicht. — In Kants theoretischer Philosophie spielte unsere Sinnlichkeit die Rolle des unentbehrlichen Anschauungsmaterials; in seiner praktischen Philosophie dagegen tritt sie bloß als sinnliche »Neigung« auf, welche stets eine Gefährdung unserer Sittlichkeit zur Folge hat. Zwar können wir uns auch als handelnde Menschen noch gar nicht freimachen von allem Sinnlichen; wir dürfen sogar manchmal »mit Neigung«, aber niemals dürfen wir »aus Neigung«, sondern stets nur »aus Pflicht« handeln. Das Sittengesetz muß rein a priori, d. h. unabhängig von aller Erfahrung, also auch unabhängig von aller Sinnlichkeit formuliert werden. Nur als reine Form ohne jeglichen Inhalt kann es wirklich ein notwendiges und allgemeingültiges Gesetz für uns bilden.

Diese Konsequenz wird, wie gesagt, von Kants Gegnern gerne als abstrakt-formalistisch verschrien. Sie ergibt sich aber noch nicht aus dem transzendentalphilosophischen Verfahren, überall nach den »Bedingungen der Möglichkeit«, d. h. nach den Voraussetzungen für eine rechtmäßige Geltung zu fragen. Nicht schon die transzendentale quaestio juris darf man verantwortlich machen für den Formalismus der Kantischen Ethik; sondern dieser ist erst eine Folge aus dem merkwürdigen Aufbau des Kantischen Systems: Zwar die sinnliche Anschauung und der reine Verstandesbegriff werden bereits als unselbständige Momente behandelt und daher notwendigerweise aufeinander bezogen. Aber das theoretische Gegenstandsbewußtsein und das praktische Pflichtbewußtsein bleiben wegen ihrer angeblichen Selbständigkeit noch prinzipiell voneinander getrennt; und erst auf Grund dieser Trennung muß dem Sinnlichen jede Bedeutung für unsere Sittlichkeit abgesprochen werden. Deshalb stehen die theoretische und die praktische Philosophie bei Kant noch in keiner eigentlichen Wechselbeziehung zueinander. Deshalb können Natur und Sittlichkeit sich keineswegs gegenseitig bestimmen oder ergänzen; ja eigentlich bleibt es auch ganz unverständlich, wieso das theoretische und das praktische Bewußtsein vereinbar sind zum Bewußtseinszusammenhange eines und desselben Ich, und wieso es »eine und dieselbe Vernunft«

sein kann, welche einerseits in theoretischer, andererseits »in praktischer Absicht nach Prinzipien a priori urteilt«[1]).

Den hieraus entstehenden Schwierigkeiten sucht Kant auf verschiedene Weisen zu entgehen: Die »Ideen« der reinen Vernunft haben auch auf theoretischem Gebiete noch eine gewisse Bedeutung, aber diese ist nur »regulativ« und nicht »konstitutiv«. Die »Kritik der Urteilskraft« wird zwar als ein »Verbindungsmittel« zwischen der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Kritik der praktischen Vernunft« bezeichnet; aber solch eine Verbindung besteht n u r zwischen diesen beiden Teilen der »Kritik«; sie fehlt in der »Doktrin«, d. h. sie fehlt zwischen der »Metaphysik der Natur« und der »Metaphysik der Sitten«. Die Urteilskraft ist hier ja nur »reflektierend«, aber nicht »bestimmend«; und darum hat sie gar kein eigenes »Gebiet«, auf welchem sie »gesetzgebend« sein könnte. — Schließlich bleibt Kant also doch noch stehen bei einem bloßen Nebeneinander von verschiedenen Teilen seines Systemes. Er selber bezeichnet den Aufbau seiner Philosophie als »architektonisch«. Um nachher den Kontrast zu Fichte besser hervorheben zu können, möchte ich die Architektonik des Kantischen Systemes schon hier durch den Ausdruck »statischer Pluralismus« charakterisieren; und nur diese starre Form der Systematik (aber nicht schon die transzendentale Methode als solche) möchte ich dafür verantwortlich machen, daß Kant dem christlichen Begriff der Nächstenliebe nicht völlig gerecht werden kann und daß er sich in seiner Pädagogik noch so auffallend nahe mit dem Philanthropismus berührt, obgleich er sonst doch schon weit hinausgekommen ist über die Weltanschauung der zeitgenössischen Aufklärung.

Ein merkwürdiger Mangel der Kantischen Philosophie besteht darin, daß Kant zwar nach der sachlichen und asozialen Objektivität von Naturdingen fragt, aber nicht nach der personalen und sozialen Gegenständlichkeit von Mitmenschen. Die erkenntnistheoretischen Ausführungen der »Kritik der reinen Vernunft« zeigen nur, in welchem Sinne und mit welchem Rechte ich ü b e r eine Sache sprechen und v o n ihr als einem »Etwas« oder »Es« reden kann. Unbeantwortet aber bleibt die Frage, in welchem Sinne und mit welchem Rechte ich z u einer Person sprechen und sie als »Du« a n r e d e n kann. Dieses Problem müßte jedoch wohl erst einmal gelöst worden sein, ehe man nach transzendentaler Methode untersuchen könnte, was eigentlich als das Nächste und wer als der Nächste zu gelten hat.

Kant vermag derartige Problemstellungen völlig zu vermeiden. Er bedarf gar keiner Beantwortung jener Fragen nach der Gegenständlichkeit

1) Kritik der praktischen Vernunft; Werke, Akademieausgabe, Bd. 5, S. 121.

und nach der Nähe des Du. Der tiefere Grund hierfür liegt gerade in dem statischen Pluralismus des Kantischen Systemes. Als wichtigste Stütze dieser starren Systematik dient die »Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«. Dieses Lehrstück verhindert jedes Uebergreifen theoretischer Probleme in die praktische Philosophie und umgekehrt. Was in Kants Theorie des Gegenstandsbewußtseins nicht mehr erklärt werden kann (nämlich die Herkunft unseres sinnlichen Anschauungsmaterials), wird einfach auf ein unerkennbares Noumenon (nämlich auf das »Ding an sich«) zurückgeführt; damit ist jede weitere Frage abgeschnitten, und der statische Pluralismus kann von dieser Seite aus nicht mehr ins Wanken gebracht werden.

Entsprechendes gilt auch für die praktische Philosophie. Mit den Mitteln der Kantischen Erkenntnistheorie könnte man die menschliche Person eigentlich nur als etwas Empirisches, als einen sachlichen Gegenstand unserer Erfahrung, ja als bloßes Naturwesen kennzeichnen. Alle Erfahrungsgegenstände aber unterstehen den Kategorien, z. B. der Kausalität. Wenn der Mensch also nur ein empirisches Wesen hätte, so wäre es aus mit aller Freiheit und mit aller sittlichen Verantwortung; die gesamte Kantische Ethik würde dann geradezu unmöglich werden. Unser nicht wegzudeutelndes Freiheitsbewußtsein kann also nicht aus der Welt der Erscheinungen erklärt werden, sondern es verlangt eine ganz andersartige Begründung. Deshalb ist auch hier wiederum zu unterscheiden zwischen einem »Phaenomenon« und einem »Noumenon«. Jeder Mensch hat einerseits einen »empirischen Charakter«, und insofern ist er der Naturgesetzlichkeit unterworfen. Andererseits aber besitzt er einen »intelligibelen Charakter«, welcher ihn zur sittlichen Freiheit befähigt und damit schon ohne weiteres zur »Person« macht. Eine weitere Begründung des Persönlichkeitscharakters erscheint als vollkommen überflüssig. — Die Zuflucht in das Asyl der unerkennbaren Noumena verhindert bei Kant also auch, daß die eigentlich doch noch ungelösten Probleme des personalen Lebens irgendwie von der praktischen auf die theoretische Philosophie übergreifen. So bekommt der statische Pluralismus gleichsam eine doppelte Rückversicherung: einerseits von der theoretischen Philosophie her (durch das unsere Sinne angeblich von außen affizierende »Ding an sich«), andererseits von der praktischen Philosophie her (durch den »intelligibelen Charakter«).

Was Kant als »intelligibelen Charakter« bezeichnet, ist eigentlich noch ein Ueberrest aus der Leibnizisch-Wolffschen Metaphysik. Wie bei Leibniz jede einzelne Monade ohne alle »Fenster und Türen« ist, wie es keinen Verbindungsweg gibt, der von der einen zur anderen Monade hinüber-

führen könnte, so steht auch bei Kant der intelligibele Charakter des Du noch ganz isoliert und unzugänglich neben dem intelligibelen Charakter des Ich. Die Folgen, welche sich hieraus für die Lehre von der Nächstenliebe und für die Pädagogik ergeben müssen, könnte man leicht vorausberechnen: Eigentlich kann nur mein eigener intelligibeler Charakter mir irgendwie bewußt werden. Er bleibt zwar auch für mich selbst noch unerkennbar, d. h. er kommt mir nicht zu theoretischem Gegenstandsbewußtsein; aber er manifestiert sich doch ganz unzweideutig in meinem atheoretischen Pflichtbewußtsein. Ein anderes als mein eigenes Pflichtbewußtsein ist mir nun gar nicht zugänglich; das erfordert schon der Begriff der sittlichen Autonomie, welche jedem Du ebenso zugesprochen werden muß, wie dem Ich selber. Deshalb kann m i r von einem Du immer bloß sein »empirischer Charakter« zur Gegebenheit kommen. Eine Persönlichkeit aber wird jeder Mensch doch gerade nur durch seinen »intelligibelen Charakter«. Das eigentlich personale Wesen des Du bleibt für mich demnach in unerreichbarer F e r n e. Das Du selbst kann niemals wirklich mein »Nächster« werden.

Wohlgemerkt: Es handelt sich bei Kant nicht um das bloß psychische Faktum, daß ich mich niemals in das Du tatsächlich hineinversetzen, daß ich niemals seine Erlebnisse wirklich vollkommen zu den meinen machen kann. Von solch einem nacherlebenden Verstehen und seinen empirisch gegebenen Grenzen ist hier gar nicht die Rede. Sondern aus Gründen der autonomen Sittlichkeit ist es nicht nur tatsächlich undurchführbar, sondern es ist prinzipiell unausdenkbar, daß der intelligibele Charakter und das personale Wesen des Du mir wirklich nahekommen könnten. Das Gegenteil wäre nicht nur falsch, sondern widersinnig. Es k a n n nicht bloß, sondern es d a r f eigentlich keinen Nächsten geben, wofern dieser Nächste eine vernunftbegabte Person mit sittlichem Pflichtbewußtsein und persönlicher Freiheit bleiben soll. Man möchte geradezu sagen: Kant kennt den Begriff der Nähe nur auf empirischem, aber nicht auf intelligibelem Gebiete und daher nur in sachlicher und nicht in personaler Form. Er kennt nur d a s Nächste, aber nicht d e n Nächsten. Und auch das Nächste muß bei ihm in ganz merkwürdiger, gleichsam sozial und personal noch indifferenter Weise bestimmt werden. Als das Nächste gilt nur die Natur, zu welcher ja auch der empirische Charakter des Menschen gehört. Alles bloß Natürliche aber kann zwar allmählich kultiviert, jedoch niemals wahrhaft versittlicht werden.

Hieraus ergibt sich für Kant die Möglichkeit zu einer engen Fühlungnahme mit dem Philanthropismus. Bereits in seiner vorkritischen Zeit hat er sich mit allem Nachdrucke auch öffentlich für das Dessauer Philan-

thropinum eingesetzt [1]). Und bis zuletzt weiß er an Basedows Erziehungspraxis bloß vereinzelte Fehler zu tadeln, denen keine Versuchsschule entgehen könne, solange in ihr eben noch experimentiert werden müsse. Kant und Basedow stimmen darin überein, daß jede Erziehung nur mit den natürlichen Anlagen des Menschen und mit ihrer Entwickelung beginnen kann. Auch hier also ist etwas bloß Naturhaft-Empirisches das eigentlich Nächste. Die Philanthropisten gehören ja noch zu den Vertretern jenes natürlichen Systemes der Wissenschaften, von welchem die gesamte Aufklärung beherrscht wird. Es gibt hier nicht nur ein Naturrecht, sondern z. B. auch eine natürliche Religion, eine natürliche Moral und selbstverständlich (nach Rousseaus Vorbild) auch eine natürliche Erziehungslehre. Alles Kulturelle muß sich aus etwas rein Naturhaftem entwickeln lassen, sonst ist es zu verwerfen. Darum kann ein Mann wie Basedow auch gar keine prinzipielle Trennung vornehmen zwischen unserem natürlichen Streben nach Glückseligkeit und der rein moralischen Befolgung des Sittengesetzes [2]). Dieser typische Aufklärungsstandpunkt scheint zu der Ethik Kants in schroffstem Widerspruche zu stehen. Und doch braucht Kant keinen harten Anstoß zu nehmen an derartigen Lehren der Philanthropisten, weil auch bei ihm nur das Natürliche als das eigentlich Nächste gilt, weil der intelligibele Charakter des Du stets etwas Fernes und Unkontrollierbares für das Ich bleiben muß, kurz: weil auch der Zögling niemals wirklich der Nächste des Erziehers werden kann [3]).

1) Werke, Akademieausgabe, Bd. 2, S. 447—452.

2) Vgl. z. B. Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker, ed. Th. Fritzsch, 1913; S. 80 f.: »Der Satz: Suche dein Vergnügen oder deine Glückseligkeit mit aller dir möglichen Sorgfalt, ... hat seinen Beweis unmittelbar in der natürlichen und allgemeinen Selbstliebe . . . Die wahre Abstammung der moralischen Erkenntnis ist also folgende: 1. Suche Glückseligkeit, 2. Gib acht auf Erfahrung und Rat . . . 11. Befördere um Gottes willen das allgemeine Beste der Menschen, soweit es in deinem Vermögen ist. 12. Denke aber vornehmlich auf das Beste deines Nächsten, das ist derjenigen Menschen, deren Angelegenheiten du kennst und denen zu dienen du die sicherste Gelegenheit hast . . .« (Vgl. Paul Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, 3. und 4. Aufl., 1920, S. 427).

3) Immerhin spielt der Begriff des Nahen in der Unterrichts- und Erziehungspraxis der Philanthropisten eine große Rolle. Eines ihrer didaktischen Prinzipien verlangt z. B., daß der Unterrichtende vom Einfachen und Leichten zum Zusammengesetzten und Schwierigen, also vom Nahen zum Fernen erst nach und nach fortschreite (vgl. z. B. Georg Heller: »Pestalozzis Verhältnis zu den Philanthropen und ihrer Pädagogik«, 1914, Seite 72, sowie die dort angeführten Belegstellen aus Schriften von Salzmann und Trapp). Für das nahe persönliche Verhältnis, in welches die Philanthropisten zu ihren Zöglingen gelangen wollten, ist es recht charakteristisch, daß Basedow die Anrede mit »Du« in seinem Institut einführte

Der Eudämonismus der Aufklärung wird daher von Kant durchaus nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Für die Lösung gewisser Probleme der Kantischen »Metaphysik der Sitten« und demnach auch der Pädagogik ist er noch geradezu unentbehrlich. Es gibt nach Kant zweierlei »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, nämlich »eigene Vollkommenheit« und — »fremde Glückseligkeit«. Für ihn »ist es ein Widerspruch, eines anderen Vollkommenheit mir zum Zwecke zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines anderen Menschen als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen; und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun solle, was kein anderer als er selbst tun kann«[1]). Mit diesen Sätzen wird jeder Pädagoge gerade im wesentlichsten Punkte der Erziehung zu reiner Passivität verurteilt. Selbst wenn man zugibt, daß es auf sittlichem Gebiete nur eine Erziehung zur Selbsterziehung geben könne und dürfe, selbst dann bleibt es nach Kant noch ganz unverständlich, wieso und wodurch der Erzieher die Autonomie des Zöglings überhaupt anzuregen vermag, wenn er doch an dessen intelligibelen Charakter gar nicht herankommen kann. Das Ich ist bloß imstande, für seine eigene sittliche Vollkommenheit zu sorgen. Alles, was ich für ein Du tun kann, besteht lediglich in Beförderung seiner Glückseligkeit; und doch besitzt diese an und für sich (gerade nach Kants eigener Lehre) nur einen sehr untergeordneten Wert. Dem Mitmenschen wirklich im sittlichen Leben zu helfen, ist mir ganz unmöglich; denn ich darf, ja ich kann einfach nicht meines Bruders Hüter sein. Darum soll ich ihm wenigstens möglichst viel von Glück und Wohlstand zubiegen, denn Unglück und Armut verführen sehr leicht zu Pflichtvergessenheit und Unsittlichkeit.

Mit dieser Ethik eines gleichsam egoistischen Moralismus und altruistischen Eudämonismus scheint dem Erziehungsgedanken bei Kant geradezu die Spitze abgebrochen zu werden. In der Tat tritt die ethische Grundidee der Freiheit und Autonomie in Kants nachgelassenen Vor-

---

und an ihr festhielt, obgleich die meisten Zeitgenossen sich über diese »Grille« entsetzten (vgl. Theodor Fritzsch: Philanthropismus und Gegenwart, 1910, Seite 10; Fritzsch: Ernst Christian Trapp, 1900, Seite 39 Anm. 2). — Das Nächste bleibt dabei aber bloße Natur; und der Nächste wird ebenfalls als naturhaft vorhanden, als einfach gegeben angesehen. Zwischen der bloßen Natur oder dem bloß Gegebenen und dem Menschen als sittlichem Wesen aber besteht stets eine unaufhebbare Distanz, eine mehr oder weniger große Ferne, welche von den Philanthropisten vielleicht in ihrer praktischen Erziehungstätigkeit, aber sicher nicht in ihrer pädagogischen Theorie überwunden worden ist.

1) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 386.

lesungsmanuskripten über Pädagogik ganz auffallend zurück hinter bestimmten Anweisungen zur Disziplinierung, Zivilisierung und Kultivierung von natürlichen Anlagen des Zöglings. In Einzelheiten zeigt sich dabei ein deutlicher Einfluß Rousseaus und Basedows. Mit diesen stimmt Kant darin überein, daß die Erziehung hauptsächlich in einer »Entwickelung der Naturanlagen« bestehe[1]), und daß es außer auf die bloße Dressur, Abrichtung und mechanische Unterweisung vor allem auf eine »wirkliche Aufklärung« des Zöglings ankomme[2]). Bei der »Moralisierung« desselben kann der Erzieher nicht mehr tatkräftig eingreifen. Denn »die moralische Kultur muß sich gründen auf Maximen, nicht auf Disziplin«. Maximen aber »müssen aus dem Menschen selbst entstehen«. Der Erzieher kann den Zögling höchstens daran »gewöhnen«, nach Maximen zu handeln und dadurch seinen eigenen »Charakter zu gründen«[3]). Weiter reicht keine pädagogische Wirksamkeit. Aber mit bloßer Gewöhnung ist doch eigentlich noch gar nichts erreicht, weil (wie Kant selbst an anderer Stelle sagt) »sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können, . . . sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist«[4]). Hiermit ist es wohl deutlich ausgesprochen, daß der Erziehungsgedanke sich gar nicht so recht in Kants »Metaphysik der Sitten« unterbringen läßt. Auch dies ist eine Folge aus dem statischen Pluralismus des Kantischen Systemes und aus der dadurch nötig werdenden Ersetzung des Nächsten durch einen absolut fernen »intelligibelen Charakter« des Du.

Das Wichtigste, was Kant über pädagogische Fragen geschrieben hat, findet sich nicht in der »Metaphysik der Sitten«, sondern charakteristischerweise in den geschichtsphilosophischen Teilen der »Kritik der Urteilskraft«. Diese Seite der Kantischen Erziehungslehre hat bereits mehrere vorzügliche Darstellungen gefunden[5]). In unserem Zusammen-

---

1) Ueber Pädagogik, ed. Rink; Werke, ed. Hartenstein, Bd. VIII, 1868; S. 462.

2) A. a. O. S. 465.

3) A. a. O. S. 495. — Basedow gründet die »sittliche Erziehung« noch völlig auf »Gewöhnung zur Tugend«. Zur Erzielung »guter Gewohnheiten« bedarf er freilich außerdem noch der »Hilfsmittel«, welche die »sogenannte natürliche Religion« dem Erzieher bietet (vgl. Methodenbuch ed. Fritzsch, S. 106—138; Vorstellung an Menschenfreunde, ed. Fritzsch, Reclam, S. 74 ff.).

4) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 409.

5) Ich verweise vor allem auf Fritz Medicus: »Kants Philosophie der Geschichte«, 1902 (auch im VII. Bande der Kantstudien) und auf Ernst Hoffmann: »Kant als Pädagoge«, Pädagogisches Zentralblatt, Bd. IV, 1924.

hange ist hierauf nicht näher einzugehen, erstens weil die »Kritik der Urteilskraft« ja nicht zur Begründung einer eigentlichen »Doktrin« befähigt ist, zweitens aber, weil der Begriff des Nächsten in Kants Geschichtsphilosophie gar keine Rolle spielt. Es handelt sich hier lediglich um die Entwickelung der Menschheit überhaupt; und auch die Kritik der Urteilskraft enthält eigentlich nur »Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. Die nationale Historie und vollends eine Nationalpädagogik werden bei Kant überhaupt nicht in Betracht gezogen. Von dem Individualismus der Ethik wird vielmehr sofort ein Sprung unternommen in den Kosmopolitismus der Geschichtsphilosophie [1]). Auch dies verbindet die pädagogischen Spekulationen Kants noch mit der Aufklärung, welche ebenso wie er selbst dem Begriff der Nähe nur so weit ein relatives Recht einräumen konnte, als es sich um das Nächste und nicht um den Nächsten handelt.

Zur Ergänzung meiner bisherigen Ausführungen ist es nun vorteilhaft, auch Kants eigene Aeußerungen über die christliche Nächstenliebe noch in Betracht zu ziehen. Die bekannteste Stelle findet sich in der »Kritik der praktischen Vernunft« [2]). Dort heißt es: Alle Moralität muß aus Pflicht und nicht aus »Liebe oder Zuneigung« hervorgehen. Pflicht aber ist keine »uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsweise«. »Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu

1) Für Basedows Kosmopolitismus findet man geradezu groteske Belege z. B. bei Karl v. Raumer: Geschichte der Pädagogik, II. Teil, 3. Aufl., 1857, S. 273 f. »Der Zweck der Erziehung muß sein, einen Europäer zu bilden«. Der Kaiserin Katharina von Rußland verspricht Basedow ein »Catharineum für Weltbürgerinnen« zu stiften u. dgl. — Dennoch will Basedow einen historischen Unterricht einführen, zu dessen »Hauptzweck« es gehört, »den Patriotismus und folglich bei sonst gleichen Fällen eine größere Kenntnis des Vaterlandes als anderer Gegenden zu fördern« (Vorstellung an Menschenfreunde, S. 63). Aber »der wahre Patriotismus« ist in seinen Augen nichts weiter als »eine starke Neigung, das gemeine Beste fördern zu wollen, und eine zureichende Einsicht, es nach seinem Stande zu können« (Vorstellung, S. 76). In den öffentlichen Schulen soll davon geredet werden, inwiefern das Vaterland »unter den großen Gesellschaften unser Nächster sei, daß wir in ihm dem menschlichen Geschlechte dienen« (Methodenbuch, S. 176). Das eigentliche Ziel auch der vaterländischen Erziehung bleibt ein weltbürgerlicher Eudämonismus. Als Philanthrop kennt Basedow nur eine allgemeine Menschenliebe (aber keine eigentliche Nächstenliebe), als Patriot hat er nur die »bürgerliche Tugend« und die »allgemeine Glückseligkeit« im Auge (aber nicht das Schicksal der Nation als solcher und die Liebe zu ihr um ihrer spezifisch nationalen Eigenart willen). Die »Nähe« des Vaterlandes ist bei ihm eigentlich nur äußerlich (geographisch), aber nicht innerlich (sittlich) bedingt.

2) Werke, Akademieausgabe, Bd. 5, S. 82—84. — Vgl. Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd, 6, S. 401/402, S. 410, S. 449—452 und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 4, S. 399.

sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist ... Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebotes als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch als Gebot Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also ist es bloß die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heißt in dieser Bedeutung: seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben«. Mit diesen Worten will Kant das Gebot des Evangeliums »auf deutliche Begriffe bringen«, um so der »Religionsschwärmerei« und jeder »moralischen Schwärmerei« »steuern« zu können.

Bei dem Kampfe gegen alles sogenannte »Schwärmen« verliert die christliche Nächstenliebe nun freilich vollkommen ihre eigentliche Bedeutung, nämlich ihren durchaus irrationalen Sinngehalt. Nicht nur der Begriff des Nächsten fehlt bei Kant; sondern auch unter »Liebe« versteht er ganz etwas anderes als das Evangelium. Zur weiteren Illustrierung der soeben zitierten Stelle können hier die pädagogisch höchst interessanten Schlußabschnitte aus der »Metaphysik der Sitten« dienen, in denen Kant von einer »ethischen Asketik« spricht. Dort heißt es: »Die Regeln in der Uebung der Tugend gehen auf zwei Gemütsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemütes in Befolgung unserer Pflichten zu sein«. Wie die ethische Didaktik durch Kultur der Vernunft zur Tugend anleitet, so führt die ethische Asketik durch Kultur der Tugend zu »moralischer Gesundheit« und noch zu etwas anderem, »was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist«. »Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur«[1]). Es ist kein Zufall, daß Kant sich hier gerade auf Epikur beruft, also auf den heidnischen Philosophen, der vielleicht am meisten von christlichen Denkern angegriffen und verunglimpft worden ist. Eine Berufung auf das Evangelium wäre in diesem Zusammenhange ganz unsinnig. Denn es ist durchaus kein Charakteristikum der christlichen Nächstenliebe, daß sie einen »angenehmen Lebensgenuß« gewährt. Im Gegenteil, das Leben soll (wie Augustin sich ausdrückt) »gebraucht«, aber nicht »genossen« werden. Der

1) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 484/485.

wirklich erstrebenswerte Genuß kann nur eine »fruitio Dei« und keine bloße fruitio vitae sein.

Das deutsche Wort »Liebe« ist so vieldeutig, daß es sich empfiehlt, den Standpunkt Kants durch fremdsprachliche Ausdrücke noch etwas näher zu charakterisieren. Im Griechischen unterscheidet man bekanntlich *ἔρως*, *φιλία* und *ἀγάπη*. Eros ist in Kants Terminologie so viel wie »Liebe als Neigung« oder »pathologische Liebe«; diese scheidet selbstverständlich aus der Kantischen Ethik aus [1]). Daneben aber gibt es noch die »praktische Liebe« des Gernetuns und der »fröhlichen Gemütsstimmung«. Was ich gerne tue, das ist mir lieb und angenehm (*φίλον*, aber noch nicht *ἀγαπητόν*). Man darf daher vielleicht sagen, daß Kant nur die Liebe als *φιλία* für sittlich zulässig, ja sogar für geboten hält. Damit stimmt es dann auch recht gut zusammen, daß er gerade der »Freundschaft« in seiner »Metaphysik der Sitten« vielleicht die menschlich wärmsten Worte gewidmet hat, die sich überhaupt in seinen Schriften finden [2]). Auch die große Sympathie Kants für die Philanthropen könnte man von hier aus gleichsam philologisch verständlich machen [3]). Soweit die Liebe nicht erotisch oder pathologisch ist, sondern die Gestalt von *φιλία* oder reiner *συμπάθεια* annimmt, wird sie also von Kant innerhalb gewisser Grenzen durchaus anerkannt. — Wo aber bleibt die spezifisch christliche Liebe, wo bleibt die *ἀγάπη*, die mit einem Lebensgenuß gar nichts mehr zu tun hat, sondern von der Paulus im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes sagt, daß sie »alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet«? Diese Art der Liebe findet bei Kant offenbar kein Unterkommen, ja sie gelangt überhaupt nicht zur Sprache; denn nur von »pathologischer« und »praktischer« Liebe, nur von *ἔρως* und *φιλία* ist die Rede. Man braucht gar nicht erst in Betracht zu ziehen, daß Kant jedes genuin religiöse Moment aus aller Liebe beseitigt, daß er sämtliche »Pflichten gegen Gott« von der philosophischen Moral ausschließt und nur »Pflichten in Ansehung Gottes« gelten läßt, die sich dann leicht zu »Pflichten des Menschen gegen sich selbst« umdeuten lassen [4]). Auch von einer säkularisierten *ἀγάπη* findet sich bei Kant nicht die geringste Spur.

Die pluralistische Statik des Kantischen Systemes hat also die notwendige Konsequenz, daß erstens »der Nächste« durch »das Nächste«, zweitens aber die christliche Liebe durch bloßes Gernetun und bloßen

---

1) Vgl. z. B. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 4, S. 399.

2) Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 469—473.

3) Vgl. Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 450 und 472.

4) Metaphysik der Sitten; Werke, Akademieausgabe, Bd. 6, S. 486 ff.

Frohsinn ersetzt werden muß. Die begrifflichen Mittel des Kantischen Kritizismus erweisen sich demnach in doppelter Hinsicht als durchaus unzureichend für eine philosophische Würdigung der eigentlichen Nächstenliebe. Und doch läßt diese Würdigung sich auch nach rein transzendentaler Methode erreichen, wenn man die Statik des Kantischen Pluralismus durch eine Dynamik ersetzt, wie Fichte es getan hat.

II.

Der erste, zunächst beinahe als etwas rein Aeußerliches empfundene Anlaß zur Weiterbildung der Kantischen Philosophie ergab sich aus dem Bedürfnis nach einer strengeren, systematisch-geschlossenen Zusammenfassung ihrer Resultate. Schon Karl Leonhard Reinhold suchte nach einem einzigen Grundsatz unserer Erkenntnis. Er gelangte auf diese Weise zu seiner allgemeinen Theorie des »Vorstellungsvermögens« und entdeckte eine gemeinsame Basis für die sinnliche Anschauung und das verstandesmäßige Denken. Aber Reinholds »Satz des Bewußtseins« gilt nur für das theoretische Bewußtsein, d. h. nur für dasjenige Gebiet, welches Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« untersucht hat. Die Probleme der praktischen Vernunft bleiben in Reinholds Vorstellungslehre noch außer Betracht.

Fichte dagegen verlangt einen obersten Grundsatz, welcher sowohl für die theoretische wie für die praktische Philosophie von fundamentaler Bedeutung ist. Er behauptet mit allem Nachdruck, »die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei« [1]). Damit ist die bei Kant so verhängnisvoll werdende Zerreißung des philosophischen Systemes in eine »Metaphysik der Natur« und eine ganz unabhängig davon bestehende »Metaphysik der Sitten« schon von vorneherein unmöglich gemacht. Alle Teile der Fichteschen Philosophie müssen sich in ähnlicher Weise aufeinander beziehen, wie Kant es bloß innerhalb des theoretischen Gebietes von der Sinnlichkeit und vom Verstande behauptete. (Ich erinnere an den Vergleich mit dem Vogel im luftleeren Raume.) Die Art der Systembildung muß bei Fichte also eine ganz andere werden als bei Kant. Nirgends darf es bei einem bloßen Nebeneinander vereinzelter Elemente bleiben; sondern überall kommt es darauf an, das Aufeinanderangewiesensein, die gegenseitige Ergänzung und Wechselbestimmung der einzelnen Faktoren unseres Be-

1) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; Werke (ed. J. H. Fichte) Bd. I, S. 264. Den Text zitiere ich überall nach der vielfach verbesserten Ausgabe von Medicus (Philosophische Bibliothek).

wußtseins zur Geltung zu bringen. Auch Fichte vergleicht sein Verfahren mit dem eines Chemikers, aber das tertium comparationis ist dabei gerade das entgegengesetzte wie in der vorhin zitierten Kantstelle. Der Philosoph verfährt »nach einer bestimmten Regel der Komposition, so daß er unter seinen eigenen Augen das Ganze entstehen sieht ... Der Chemiker setzt einen Körper ... aus seinen Elementen zusammen ... Nur ist dabei dieser Unterschied: Der Chemiker muß das Ganze erst analysieren, ehe er es komponieren kann ...; der Philosoph aber kann ohne vorhergegangene Analyse komponieren, weil er die Regel seines Gegenstandes, der Vernunft, schon kennt«[1]). Eine solche Regel der Vernunft ergibt sich ohne weiteres aus dem Grundsatze der Wissenschaftslehre. Dieser Grundsatz bringt die Statik des Kantischen Systemes gleichsam in Fluß. Die Beweisführung der Wissenschaftslehre resultiert dann aus einem ständigen Hinüber- und Herübergehen zwischen verschiedenen begrifflichen Bestimmungen, welche dadurch (wie Fichte sich ausdrückt) in eine »Wechselbestimmung« zueinander gebracht werden. Deshalb möchte ich Fichtes Systematik, wie bereits angedeutet, als »dynamischen Pluralismus« bezeichnen.

Von der Eigenart dieses dynamischen Pluralismus in Kürze eine Vorstellung zu geben, ist außerordentlich schwierig. Das statische System Kants gestattete es, daß ich vorhin einzelne Lehrstücke mehr oder weniger aus dem Zusammenhange herausriß. Ein solches Verfahren läßt sich der Wissenschaftslehre gegenüber gar nicht anwenden. Ich muß deshalb versuchen, mich ganz freizumachen von allen Einzelausführungen Fichtes und nur in großen Linien den Gesamtzusammenhang seines Systemes darzustellen. Die so gewonnenen Resultate werden sich dann wenigstens in der Weise auf das Problem des Nächsten beziehen lassen, daß ich Stück für Stück zeige, inwiefern Fichte die bei Kant nachgewiesenen Mängel vermeiden kann. Gerade um einen solchen Leitfaden für meine folgende Darstellung zu bekommen, habe ich mich vorhin so eingehend mit Kant beschäftigt, obgleich alle Ergebnisse für die Frage nach dem Begriff des Nächsten bei Kant ja rein negativ ausgefallen sind.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre enthält das Prinzip der Ichheit: »Ich bin Ich«. Ohne diesen Satz ist jedes Bewußtsein und demnach auch jedes Wissen undenkbar. (Unter »Wissen« versteht Fichte natürlich nicht nur die theoretische, sondern auch jede Art von atheoretischer Ueberzeugung; es gibt z. B. auch ein sittliches und ein religiöses Wissen[2]).) Der Satz »Ich bin Ich« ist nun aber eigentlich noch nicht

1) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre; Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. I, S. 448/449.

2) Schon Kant spricht auf praktischem Gebiete davon, daß wir etwas »wissen« (z. B. die

der vollständige Grundsatz der Wissenschaftslehre; er bringt nur die Einheitlichkeit, aber noch nicht die Vielseitigkeit der Fichteschen Systembildung zum Ausdrucke. Darum muß dem anfangs ganz absolut gesetzten Ich noch ein Nicht-Ich entgegengesetzt werden. Die reine Ichheit veranlaßt dann später die Dynamik, das Nicht-Ich dagegen führt zu dem Pluralismus des Systemes. Unter dem Einfluß von Hegels Fichtekritik hat man das Verhältnis zwischen Ich und Nicht-Ich oft ganz falsch verstanden. In Wahrheit besitzt Fichtes Ich nicht die geringste Verwandtschaft mit Hegels Absolutem: Das reine Ich ist als solches noch gar keine selbständige Wirklichkeit, sondern nur ein unselbständiges Moment an Wirklichem. Es bestimmt nicht selber, was weiterhin in der Philosophie geschehen soll; sondern es w i r d fortbestimmt durch die Reflexionen des Philosophen. Es erzeugt nicht aus sich selbst das Nicht-Ich, sondern dieses ist und bleibt ihm durchaus »fremdartig«. Ich und Nicht-Ich gehen nicht auseinander hervor, sie schlagen auch nicht nach dialektischer Methode ineinander um; ihre Begriffe bestimmen sich nicht einmal gegenseitig, sondern sie w e r d e n erst durch den Philosophen aufeinander bezogen und künstlich in das Verhältnis der Wechselbestimmung gebracht. In alledem unterscheidet sich Fichtes »dynamischer Pluralismus« ganz prinzipiell von jedem »dynamischen Monismus«, wie dieser dann später von Schelling und von Hegel vertreten wird.

Um nun die Wechselbeziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich verständlich machen zu können, muß Fichte nach und nach die verschiedensten »Mittelglieder« zwischen diese beiden Extreme einschieben; dadurch erst nehmen die zwei Grundbegriffe allmählich eine wachsende Bestimmtheit an. Schließlich kommt Fichte auf diese Weise bis zu einer »Deduktion der Vorstellung«, d. h. bis zu dem Punkte, mit welchem Reinhold einfach anfangen zu dürfen glaubte. Das Vorstellungsmaterial aber erklärt Fichte nicht mehr aus der äußerlichen Affektion unserer Sinne durch ein »Ding an sich«; denn nach der völligen Preisgabe von Kants statischer Architektonik hat er dieses noumenale Asylum ignorantiae nicht mehr nötig. Er spricht lediglich von einem »Anstoß«. Gemeint ist damit aber natürlich kein Stoß, den man von außen b e k o m m t; sondern ein Anstoß, den

---

Möglichkeit der Freiheit), ohne es doch »theoretisch zu erkennen und einzusehen« (Kritik der praktischen Vernunft; Werke, Akademieausgabe, Bd. 5, S. 4). Auch in der Umgangssprache können wir ja sagen: »Er weiß, was er will« oder »Ich weiß, an wen ich glaube«. Fichtes Wissenschaftslehre hat also gar nichts zu tun mit einer bloßen Methodologie der Spezialwissenschaften, welche heutzutage mitunter ebenfalls als Wissenschaftslehre bezeichnet wird.

man selber gleichsam innerlich nimmt. Die moralische Note dieses Wortes ist offenbar nicht unbeabsichtigt. Das Ich findet die Sinnlichkeit anstößig, es findet sie shocking. Ohne dieses Anstoßnehmen aber könnte es gar nicht auf sich selber reflektieren, also nicht zum Selbstbewußtsein und demnach auch keinesfalls zu einem (sei es theoretischen, sei es atheoretischen) Wissen gelangen. So wird die Unentbehrlichkeit des Anschauungsmateriales deduziert aus dem eigenen Wesen des Ich. Das Anstoßnehmen ist vornehmlich eine Leistung unseres sittlich-praktischen Bewußtseins, das gerade hierin seine Einheit mit dem theoretischen Bewußtsein bekundet.

Dadurch erhält die Sinnlichkeit nunmehr auch für die Sittlichkeit und diese für jene eine ganz neuartige Bedeutung. Die sinnliche Anschauung stört nicht etwa (wie bei Kant) unser Pflichtbewußtsein, sondern im Gegenteil: sie macht dieses überhaupt erst möglich; denn sie ermöglicht ja erst, daß wir überhaupt ein Bewußtsein und ein Wissen haben, wobei es vorläufig noch ganz unentschieden bleibt, ob dieses Wissen eine theoretische oder eine sittlich-praktische Ueberzeugung ist. Das Sinnliche wird dann noch weiterhin fortbestimmt nicht nur zum Inhalte unserer Verstandeserkenntnis, sondern auch zum »Material unserer Pflichterfüllung«. Hiermit ist für das Nächste schon eine ganz neue Formel gefunden; und zugleich wird ihm eine viel höhere Weihe verliehen als bei Kant. Von hier aus entwickelt sich Fichtes System einer konkreten Ethik, in welcher der Formalismus Kants vollkommen vermieden wird.

Schon an dieser Stelle läßt sich eine Nutzanwendung auf die Pädagogik machen: Das Sinnliche ist sozusagen nicht mehr bloß natürlich, sondern bereits seinem Ursprunge nach ist es durchdrungen von dem mehr als naturhaften Sinngehalt einer sittlichen Kultur. Darum kommt ihm sogar eine große versittlichende Bedeutung zu, an welcher die Pädagogik nicht achtlos vorübergehen darf. So läßt sich die von Pestalozzi vollzogene Wertschätzung des Nahen mit Fichtes Begriffen auch philosophisch rechtfertigen. In »Lienhard und Gertrud« heißt es einmal: »Gedanken und Kopf sollten einem jeden bei dem sein, was ihn am nächsten angeht ... Recht wissen lernt man nie, wenn man nicht in der Nähe bei dem Seinigen und bei dem Tun anfängt«[1]. Schon in der »Abendstunde eines Einsiedlers« wird eine »Realkenntnis wirklicher Gegenstände« zu dem Zwecke gefordert, daß die Wahrheit der Leitstern in unseren »nächsten Angelegenheiten« werden könne. Das alles ist natürlich nicht etwa bloß im praktisch-utilitaristischen Sinne zu verstehen; sondern hier liegen auch

1) I. Teil, 1. Auflage, Kapitel 40.

die tieferen Grundlagen für die »Elementarmethode« Pestalozzis. Wie sollte durch »Zahl, Wort und Form« die Selbsttätigkeit des Kindes angeregt werden, und wie sollte eine so hervorgerufene Selbsttätigkeit zu irgendwelcher versittlichenden Bedeutung kommen können, wenn das sinnlich Gegebene nicht schon von vorneherein sittlich different, wenn es nicht zugleich gegeben und aufgegeben wäre, kurz: wenn es bloß von außen stieße, ohne daß in uns selbst ein ursprüngliches Anstoßnehmen erfolgte? Von hier aus läßt es sich dann auch philosophisch verständlich machen, wieso Pestalozzi die »Wohnstube«, also die nächste Umgebung des Kindes, als ein »Heiligtum« bezeichnen kann [1]). Ich will gar nicht in Zweifel ziehen, daß Pestalozzi einer starken Beeinflussung durch Kant zugänglich gewesen ist; dies hat Arthur Stein erst kürzlich mit aller Sorgfalt und Ueberzeugungskraft nachgewiesen [2]). Aber der Begriff der Nähe, das Nächste, so wie Pestalozzi es in den soeben ganz flüchtig angedeuteten Lehrstücken bestimmt, läßt sich philosophisch rechtfertigen erst mit den Mitteln der Fichteschen Wissenschaftslehre und nicht schon durch den statischen Pluralismus Kants.

Die konkrete Sinnerfüllung, welche Fichte der sachlichen Umgebung zuteil werden läßt, ist nur dadurch möglich geworden, daß das unsere Sinne von außen affizierende »Ding an sich«, jener eine Stützpunkt der Kantischen Architektonik, vollkommen verworfen wurde. Etwas Analoges gilt für den zweiten Eckstein der pluralistischen Statik: für den intelligibelen Charakter. Und dadurch wird dann auch der Nächste einer entsprechenden Begriffsbestimmung fähig, wie ich sie soeben für das Nächste nachwies. Um dies zu zeigen, muß ich noch einmal auf Fichtes »absolutes Ich« zurückkommen. Dieses ist, wie gesagt, noch keine Realität; es ist noch kein selbständiger Gegenstand und noch keine selbständige Person; kurz, es ist noch kein »individuelles Ich«, dem man ein ebenso individuelles Du gegenüberstellen dürfte. Aber es ist auch nicht etwa bloß die allgemeine Form eines rein theoretischen und lediglich urteilenden Bewußtseins. Kant hatte bei seiner »transzendentalen Deduktion der Kategorien« allerdings nur von einem »Ich denke« gesprochen, das auf theoretischem Gebiete »alle meine Vorstellungen begleiten« können müsse. Es ist kein Zufall, daß Fichte das Denken unberücksichtigt läßt und bloß »Ich bin Ich« sagt. Dadurch wird das absolute Ich dazu befähigt, (nach weiteren Fortbestimmungen) nicht nur die Leistungen des Kantischen »Ich

1) Vgl. z. B. Lienhard und Gertrud, II. Teil, 1. Auflage, Kapitel 24.

2) Arthur Stein: »Pestalozzi und die Kantische Philosophie«; Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert, Heft 12, 1927.

denke«, sondern auch die Funktionen des »intelligibelen Charakters« zu übernehmen. Es ist ja von vorneherein als der Einheitspunkt des theoretisch-praktischen Bewußtseinsganzen bestimmt. Also muß sich aus ihm auch das Pflichtbewußtsein und das Freiheitsbewußtsein, kurz: die sittliche Autonomie deduzieren lassen. Diese Deduktion gelingt der Wissenschaftslehre dadurch, daß Fichte gerade denjenigen Vorgang zum sittlich-sozialen Urphänomen erhebt, welchen Kant in seiner Pädagogik gar nicht recht verständlich machen konnte, ja eigentlich überhaupt nicht anerkennen durfte. Ich meine die sittliche Beeinflussung des individuellen Ich durch ein Du und umgekehrt.

Der »Anstoß« erklärte nur ganz allgemein, daß das reine Ich zur Reflexion und damit zur Selbstbesinnung und überhaupt zum Wissen gelangt. Wie aber kommt es gerade zum Wissen seiner eigenen Freiheit? Kann es zu einer solchen Reflexion irgendwie veranlaßt werden, wenn der Anlaß selber nicht schon seinerseits autonom ist? Fichte antwortet: Nein! Und gerade als Bedingung für die Möglichkeit des eigenen Freiheitsbewußtseins deduziert er die Unentbehrlichkeit des Mitmenschen, d. h. die Notwendigkeit eines Du für das Ich selber. Darum kann das Ich keine bloß abstrakte Ichheit bleiben; sondern es muß zum individuellen Ich, zur Einzelpersönlichkeit, zum »endlichen Vernunftwesen« fortbestimmt werden. »Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen«[1]. Nicht dadurch werde ich zur Freiheit und Autonomie befähigt, daß ich einen nur für mich allein zugänglichen »intelligibelen Charakter« habe, sondern gerade dadurch, daß ich für den versittlichenden Einfluß von seiten eines Du empfänglich bin. Ich und Du sind von vorneherein aufeinander eingestellt und von vorneherein aufeinander angewiesen. Wie ein Fliegen ohne Luft, so ist ein individuelles Ich ohne Du ganz unmöglich. Aber nur durch eine »Aufforderung zur Freiheit«, nur durch eine »Bestimmung zur Selbstbestimmung« kann ich für das Du und kann dieses für mich von wesentlicher Bedeutung werden. Dadurch erst, daß ich einen »Nächsten« habe, bekommt mein Leben seinen rechten Wert; denn erst dadurch werde ich selbst zum Freiheitsbewußtsein und zu autonomer Pflichterfüllung befähigt.

Bisher habe ich Fichtes Gedanken noch in der Formulierung vortragen können, wie er sie vor 1800 vertreten hat. Ich glaube nicht, daß er später seinen Standpunkt prinzipiell änderte, obgleich viele Interpreten

1) Grundlage des Naturrechts; Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. III, S. 30.

der Wissenschaftslehre das immer wieder im Gegensatze zu Fichtes eigenen Aeußerungen behaupten. Nur so viel läßt sich mit Sicherheit (auch ohne eine eingehende Diskussion dieser schwierigen Frage) sagen: Die ganze frühere Wissenschaftslehre wird nach 1799 in einen neuen und umfassenden Problemzusammenhang hineingestellt, sie wird gleichsam eingetaucht in ein alles durchdringendes religiöses Medium. »Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben.« Diese Worte Fichtes darf man nicht etwa im pantheistischen Sinne verstehen. Sie bedeuten lediglich, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis, all unser Wissen nur ein Bild des göttlichen »Lichtes und Lebens« ist. Als »Bild« dieses Wissens behält die frühere Wissenschaftslehre auch später für Fichte durchaus noch ihre alte Gültigkeit. Aber alle Einzelheiten der ersten Lehre werden jetzt mit einem neuen religiösen Sinngehalte ausgestattet. Das Nächste und der Nächste bleiben nicht nur im sittlichen Sinne für das Ich von Bedeutung; sondern sie können und sollen beide (außer zu einer Moralisierung) auch zur religiösen Hebung unseres Dasein beitragen. Damit ist nunmehr auch für die christliche Nächstenliebe ein systematischer Ort gefunden [1]). Sie läßt sich verstehen als religiöse Steigerung jener gegenseitigen »Aufforderung zur Freiheit«, die Fichte schon 1796 zwischen dem individuellen Ich und dem Du festgestellt hatte.

Daß hiermit wiederum ein wesentliches Moment der Pestalozzischen Weltanschauung auf philosophische Begriffe zu bringen ist, wird wohl jeder zugeben, der weiß, was Pestalozzi auf dem Birrfeld und in Stans für arme und verwahrloste Kinder getan hat, nicht aus bloßer Weichherzigkeit und »Neigung« wie ein »Schwärmer«, nicht aus bloßer »Pflicht« wie ein Kantianer und auch nicht bloß um des »fröhlichen Herzens« willen wie der von Kant als tugendhaft gepriesene Epikur, sondern: aus reiner Nächstenliebe. Wenigstens eine besonders charakteristische Stelle will ich zitieren aus der Schrift »Wie Gertrud ihre Kinder lehrt«. Vorher aber möchte ich daran erinnern, daß Basedow nur die Kinder wohlsituierter Eltern als »Pensionisten« in das Philanthropinum aufnahm und zwar unter ganz anderen Bedingungen als die sogenannten »Famulanten« (die Kinder armer Familien), welche ihre vornehmeren Mitschüler sogar bedienen mußten [2]). Pestalozzi dagegen schreibt: Durch meine

---

1) Vgl. z. B. Anweisung zum seligen Leben, Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. V, S. 537 und 546 ff. ferner System der Sittenlehre von 1812; Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. XI, S. 92 ff. (Weitere Stellen lassen sich leicht auffinden mit Hilfe des Registers der Ausgabe von Medicus unter dem Stichwort »Liebe«).

2) Vgl. z. B. E. v. Sallwürk: Artikel »Basedow« in Reins »Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik«; Bd. I, 2. Aufl. 1903, S. 386.

Methode »habe ich dem Kinde seine Mutter erhalten und dem Einfluß ihres Herzens Dauer verschafft; durch sie habe ich die Gottesverehrung mit der Menschennatur vereiniget und ihre Erhaltung durch die Belebung eben derjenigen Gefühle gesichert, aus denen die Glaubensneigung in unserm Herzen entkeimt ... Ich bin durch sie der Vater des Armen, die Stütze des Elenden; wie meine Mutter ihre Gesunden verläßt, sich zu ihren Kranken einschließt und ihres Elendes doppelt besorget, wie sie muß, weil sie Mutter ist: ...so muß ich; ein Gefühl, wie das Muttergefühl, nötiget mich; der Mensch ist mein Bruder, meine Liebe umfasset sein ganzes Geschlecht; aber ich schließe mich zum Elenden ein, ich bin doppelt sein Vater«[1]). Diese Worte enthalten eine so deutliche Absage an den Philanthropismus und an alle ins Allgemeine verblaßte Menschenliebe (»Meine Liebe umfasset das ganze Geschlecht; aber ich schließe mich zum Elenden ein, ich bin doppelt sein Vater«), sie vollziehen eine so deutliche Hinwendung zur reinen Nächstenliebe, daß jeder erläuternde Zusatz überflüssig ist.

Nur noch auf eins möchte ich hinweisen. Die von Fichte angebahnte Konkretisierung der Ethik, die Begründung des Pflichtbewußtseins nicht auf einen empiriefremden »intelligibelen Charakter«, sondern auf die tatsächlich stattfindenden Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Mensch verleiht auch dem Gemeinschaftsgedanken eine konkrete und empiriegesättigte Bedeutung. Familie und Nation treten wieder ein in ihre unbestreitbaren Rechte. Die Ethik ist zur Sozialethik geworden, und darum kann Basedows Erziehung zum Weltbürgertum nunmehr durch eine Nationalerziehung ersetzt werden. Es ist bekannt, daß Fichte gerade in seinen »Reden an die Deutsche Nation« vielleicht die schönsten Worte gefunden hat, die je über Pestalozzi gesagt worden sind. Ich zitiere nur ein kurzes Stück aus der Neunten Rede: Pestalozzi wurde »aufrecht gehalten und getrieben durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke ... Er wollte bloß dem Volke helfen; aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines dermaligen Elends emporzuhelfen«[2]). Zuerst das niedre und hilfsbedürftige Volk,

1) Wie Gertrud ihre Kinder lehrt, 14. Brief, § 7; Pestalozzis Ausgewählte Werke, ed. Friedrich Mann, Bd. III, 5. Aufl. 1906, S. 291.

2) Werke, ed. J. H. Fichte, Bd. VII, S. 402/03.

dann die Nation und dann (vielleicht, wenn es möglich ist) die ganze Menschheit, — dies ist eine Klimax, die sich nur mit den neuen Bestimmungen philosophisch rechtfertigen läßt, die Pestalozzi und Fichte für das Nächste und den Nächsten festgestellt haben.

Ich bin am Ende meiner Erläuterung von Beispielen aus der Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. Nur gegen ein Mißverständnis möchte ich mich noch verwahren: Der Nächste und das Nächste sind für Fichte nichts irgendwie fertig Gegebenes. Die Nähe läßt sich vielmehr niemals endgültig fixieren. Darum ist die soeben angeführte Klimax selbstverständlich nichts ein für alle Male Gültiges, sondern sie ist von Fichte nur aufgestellt im Hinblick auf die einmaligen historischen Verhältnisse in der Zeit kurz vor den Freiheitskriegen. Ich bezeichnete vorhin Fichtes Lehre als einen »dynamischen Pluralismus«. Vielleicht wird es daraufhin verständlich, wenn ich sage, auch der Begriff der Nähe wird von Fichte ins Dynamische übersetzt.

III.

Die Rede vom Nächsten beruht ursprünglich auf einem räumlichen Bilde. Im mathematischen Raume aber gibt es ebensowenig etwas Nahes, das wirklich und endgültig »das Nächste« ist, wie es etwas Kleines gibt, das wirklich und endgültig »unendlich klein« ist. Immer gibt es vielmehr etwas Näheres, welches noch näher kommen, und immer gibt es etwas Kleineres, welches noch kleiner werden kann. — Entsprechendes gilt auch für den sittlich-religiösen Begriff des Nächsten. Faßt man diesen bloß im statischen Sinne auf, so gerät man in ganz ähnliche Widersprüche wie dann, wenn man bei ruhenden Raumverhältnissen von absoluter Nähe spricht; denn dann läßt man sich z. B. sehr leicht dazu verführen, gewisse ein für alle Male feststehende (gleichsam statische) Grenzen der Nächstenliebe anzunehmen. Darum verwirft z. B. Hermann Cohen den Begriff des Nächsten vollkommen und behauptet, alles Unheil, welches aus diesem Begriffe entstanden sei, beruhe auf der falschen Uebersetzung des hebräischen »Rea« mit dem griechischen »ὁ πλησίον«, d. h. auf einer späteren Umdeutung des »Anderen« zum »Nahen«. So habe der Begriff des Nächsten unvermeidlich eine »legitime Ausnahme von der Regel der Nächstenliebe erzeugt«. Der Glaubensgenosse sei z. B. zum »Nächsteren« geworden. »Man kann es bei Hugo Grotius gewahren, man braucht dafür nicht auf die scholastische Literatur zurückzugreifen, wie die Kriege mit den unchristlichen Völkern dadurch gerechtfertigt werden«[1]). — Derartige Miß-

1) Hermann Cohen: Ethik des reinen Willens, 2. Aufl., 1907, S. 218.

stände können sich natürlich nur dann ergeben, wenn man die Nähe statisch verfestigt, und wenn man vergißt, daß sie stets nur in einem Prozeß gegenseitiger Annäherung von Ich und Du zustande kommt. Bei statischer Auffassung kann man jeden Nächsten ja ebensogut auch als entfernt ansehen; denn stets sind noch unendlich viele Grade einer innigeren Annäherung denkbar, wie es ja auch zwischen zwei festgelegten Punkten des mathematischen Raumes stets noch eine unendlich große Punktmenge gibt. Darum ist die wahrhafte Nähe des Nächsten niemals etwas Fixiertes und Fertiges; darum besteht sie nicht in einem bloßen Nahesein, sondern in einem Immer-näher-Kommen. Mein Nächster ist jedermann, der mich zur *ἀγάπη* »auffordert« und an meine Hilfe appelliert; ich aber bin dann sein Nächster stets nur soweit, als ich auf diese Aufforderung eingehe und ihr nachkomme. Nur durch solch eine »Wechselbeziehung« treten Ich und Du in ein »nahes« Verhältnis zueinander.

Daß diese dynamische Auffassung des Nächsten wenigstens dem Wortlaute einer (sonst sehr schwer zu interpretierenden) Stelle des Evangeliums entspricht, möchte ich zum Abschluß wenigstens andeuten. Bei Lukas (Kapitel 10, Vers 25 ff.) wird erzählt, wie ein Schriftgelehrter den Heiland versuchen will. Er fragt: »Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?« Das Gesetz lautet: »Liebe Gott von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst!« Damit will der Schriftgelehrte sich aber noch nicht zufrieden geben, er fragt daher weiter: »Wer ist denn mein Nächster?« (*καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;*). Zur Antwort erzählt Christus das Gleichnis von dem Mann, der aus Jerusalem nach Jericho zog und unter die Mörder fiel, von dem Priester, dem Leviten und dem barmherzigen Samariter. Dann fragt er (ich übersetze ganz wörtlich): »Welcher von diesen dreien scheint dir nahe geworden zu sein dem Manne, der unter die Mörder fiel?« (*τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς;*). Die Antwort lautet: »Der die Barmherzigkeit an ihm tat.« — Moderne protestantische Theologen haben es in Zweifel gezogen, daß dieser Dialog über das Wesen des Nächsten von jeher in Zusammenhang stand mit der Erzählung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter; manche haben das Gleichnis für nachträglich eingeschoben erklärt [1]). Es sei zu auffallend, daß der Schriftgelehrte nach dem Nächsten fragt, der geliebt werden soll, während Christus ihn auf den Nächsten verweist, welcher selber der Liebende ist. Vielleicht aber liegt dieser Umkehrung eine tiefsinnige Absicht zugrunde.

1) Vgl. z. B. Adolf Jülicher: »Die Gleichnisreden Jesu«, Bd. II, 1899, S. 596/597 und namentlich Martin Rade: »Der Nächste«, Festgabe für Jülicher, 1927, S. 70—79 (auch als Sonderdruck erschienen).

In der Sprache Fichtes könnte man dann sagen: Gerade in jener Wendung kommt die dynamische Wechselbeziehung zwischen Ich und Du zum Ausdrucke. — Und noch Eins ist auffallend. Der Schriftgelehrte fragt: »Wer ist mein Nächster?« Vielleicht ist jede derartige Frage schon ganz falsch gestellt. Christus jedenfalls verweist darauf, daß der Samariter, der Angehörige eines verachteten Volksstammes, ein Nächster geworden ist. Wenn auch hier eine Absicht des Evangelisten zugrunde liegen sollte, so würde diese Stelle ebenfalls ein Beleg dafür sein, daß der ursprüngliche Sinn der christlichen Nächstenliebe nicht statisch, sondern dynamisch zu deuten ist[1]).

Ich bin am Schlusse. Daß ich mein Thema auch nur annähernd erschöpft hätte, bilde ich mir nicht ein. Aber ich hoffe doch wenigstens gezeigt zu haben, daß eine ganz bestimmte Begriffs- und Systembildung notwendig ist, wenn man der Idee des Nächsten philosophisch gerecht werden will, und daß nur ein dynamischer Pluralismus die nötigen Hilfsmittel hierfür in die Hand gibt. Absichtlich spreche ich jetzt von der »Idee« und nicht bloß vom philosophischen »Begriff« des Nächsten. Im praktischen Leben bildet ja gerade die sittliche und religiöse Nähe eine stets nur annäherungsweise lösbare Aufgabe. Wenn es nicht so paradox klänge, so würde ich jetzt abschließend sagen, die letztlich verlangte Nähe des Nächsten liege für unser Geschlecht stets noch in sehr weiter Ferne. Auch dieser Gedanke dürfte sich zu klarem begrifflichen Ausdrucke nur durch eine Philosophie bringen lassen, die wie Fichtes Wissenschaftslehre ihren Abschluß findet in einem »unendlichen Streben« nach der Lösung einer »unendlichen Aufgabe«. Die begriffliche Analyse einer solchen Lehre würde hier aber viel zu weit führen, in bildlicher Form wird sie z. B. von Leo Tolstoi auf einen kurzen Ausdruck gebracht: »Der Bekenner des Gesetzes Christi ist immer in der Lage des Zöllners. Er fühlt sich immer unvollkommen, denn er sieht nicht hinter sich den Weg, den er zurückgelegt hat, sondern stets vor sich den Weg, den er zu gehen hat und den er noch nicht zurücklegte«[2]). Das gilt auch für den Weg, der uns zum »Nächsten« und zur »Nächstenliebe« führen soll.

---

1) Dann würde der philosophischen Begriffsbildung sogar ein echt christlicher Sinn jener alttestamentlichen Redewendung zugänglich werden, die auf den ersten Blick so egozentrisch aussieht: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« Nur in sozialer Wechselbeziehung zueinander können Ich und Du sich ihres wahren Selbstes bewußt werden, d. h. dessen, wodurch sie zum Lieben und Geliebtwerden im Sinne der ἀγάπη befähigt sind. Darum darf die Selbstliebe unbedenklich zum Maßstabe gemacht werden für das Minimum der zu fordernden Nächstenliebe.

2) Nachwort zur »Kreutzersonate«, Gesammelte Werke, ed. Raphael Löwenfeld, I. Serie, Bd. 10; Jena 1919, S. 174.

DIE ENTSTEHUNG DES SEELENBEGRIFFES.

VON

HERMAN SCHMALENBACH (GÖTTINGEN).

Das heutige deutsche Wort Seele und die ihm entsprechenden der andren modernen europäischen Sprachen werden in einer solchen Mannigfaltigkeit von Bedeutungen gebraucht, daß es zumindest schwer ist, ihre Einheit zu erkennen. Zwischen der Seele, die in der christlichen Religion unsterblich geglaubt wird, auf der einen, derjenigen, die den Gegenstand der Wissenschaft Psychologie bildet, auf der andren Seite, weiter der Seele eines Gedichts, einer Blume, einer Landschaft, endlich der eines Volkes, einer Kultur, und wieder abwärts der eines Unternehmens, scheint kaum eine Gemeinsamkeit zu bestehen. Die Seelen, deren tiefe Kenntnis manchen Dichtern oder Geistern wie Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche nachgerühmt wird, sind dabei möglicherweise in jener Reihe noch nicht enthalten. Kommt man von da aus schließlich zu dem, was es bei den Primitiven an »Seelenvorstellungen« gegeben haben oder geben soll, so wird die Wirrnis anscheinend undurchdringbar. Da ist von Blut- und Atemseelen, von Schattenseelen und Namenseelen die Rede; von Seelen, die den Leib im Tode oder auch schon im Leben und vielleicht nur für Zeiten verlassen; von andren, die vom Leibe, ja auch sogar von Stücken des Leibes untrennbar sind; von dritten, die nach der Trennung einen besonderen Leib haben oder auch ganz ein solcher Sonderleib sind; von Seelen, deren verschiedene man auch zugleich und also in der Mehrzahl haben kann; von menschlichen, tierischen, pflanzlichen Seelen, aber auch Seelen von Dingen, von Gewässern, Höhlen, Bergen [1]). Der Fülle dessen

1) Die Uebersicht über das Material gibt vor allem A. E. Crawley The Idea of the Soul 1909. Vieles steht natürlich auch schon bei E. B. Tylor Primitive Culture 1872 u. ö. (auch deutsch 1873). Ferner bei W. Wundt Völkerpsychologie, Band Mythus und Religion 1906—09. Sowie in allergrößtem Reichtum bei J. G. Frazer The golden Bough 1900 ff. sowie in zahlreichen Artikeln von Hastings Encyclopaedia. Auch die stärker

gegenüber, was da alles berichtet wird, kann man sich zuweilen der Meinung nicht erwehren, daß in den Uebersetzungen mit dem Wort Seele wohl sehr vieles bezeichnet wird, für das wir überhaupt keine Begriffe haben, und das dann wenigstens irgendwie zu benennen das ja auch seinerseits dunkle (und übrigens ohne Zweifel jenen urtümlichen Komplexen entstammende, von da her überlebende) Wort Seele herhalten muß, ohne wahrem Verständnis viel nützen zu können. Sogar mag sich zweifeln lassen, ob überhaupt irgendwelche Einheit jene dann nur sogenannten Seelenbegriffe verbinde und nicht ein tatsächlich zusammenhangloses Vielerlei lediglich durch uns Heutige und vorzüglich die Namengebung ineinandergemengt sei.

Um einige Klärung in die Masse zu bringen, muß man vor allem festhalten: 1. Es handelt sich bei allem Gebrauch des Begriffs Seele um ein Phänomen oder einen Komplex von Phänomenen, deren erstes und ursprüngliches Erlebnis in die Vor- und Urgeschichte der Menschheit zurückgeht, lange bevor es Philosophie oder gar Wissenschaft gab. Diese haben aus dem dunklen Erbe einen helleren Bezirk herausgelöst oder auch wohl einen sonstwie entdeckten mit dem alten Namen belegt, ohne indes verhindern zu können, daß außerdem in flackernden Fetzen und zuweilen sogar dichteren Stücken Reste jener Seelenbegriffe mit gleichem Namen weiterlebten, dabei von dem philosophisch oder wissenschaftlich klarer festgelegten nicht immer streng geschieden. Selbst das relativ Kompakteste neben dem philosophischen und wissenschaftlichen Seelenbegriff, der Seelenbegriff der christlichen Religion, ist auch nach fast zweitausendjährigen Aussagen darüber sehr unbestimmt geblieben: was das eigentlich sein mag, das der Christ unsterblich glaubt, wird nie scharf angegeben. 2. Die Methode zur Aufhellung des gesamten Seelenbegriffs wird daher die Frage nach seiner Entstehung und dann seiner Entwicklung sein. Wobei freilich mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß schon von

---

verarbeitenden Werke bringen in der Regel schon Massen von Material: E. Durkheim Les formes élémentaires de la vie religieuse 1912, L. Lévy-Bruhl Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 1910 u. ö. und La mentalité primitive 1922, N. Söderblom Das Werden des Gottesglaubens 1916. Von andren und besonders den wertvollen (oft auch geistig hochstehenden) Einzelberichten von Forschungsreisenden und Missionaren zu schweigen. — Außer Betracht bleiben sollen hier, um konkret-historische Komplizierungen zu vermeiden, die Seelenbegriffe der höheren unter den frühen Kulturen, wie insbesondere etwa das ägyptische Ka. (Eine Ausnahme wird hie und da nur zugunsten der frühen griechischen Seelenbegriffe gemacht.) Auch im übrigen ist der philosophischen Anlayse angemessen, sich nur an die typischen Erscheinungen zu halten und dann auch bei den Beispielen den Gang der gedanklichen Darlegung nicht durch die Fülle der einzelnen geschichtlichen Besonderungen überwuchern zu lassen.

Anfang an oder auf sehr früher Stufe eine Mannigfaltigkeit verschiedener Erscheinungen fast nur nominell zusammengefaßt wurde. Die Einheit des Namens wird sich aber da doch auf irgendwelche Gemeinsamkeiten stützen und diese werden in der Frühzeit noch erkennbar sein müssen. Die späteren Umbildungen (An-, Ab- und Sonderbildungen) brauchen nicht nur das ursprünglich einigende Band nicht mehr zu verstehen, sondern können auch im übrigen sehr radikale Neuansätze sein — der rechte Gebrauch des entstehungs- und entwicklungsgeschichtlichen Fragens hat mit dem generellen Ableitungswillen des Evolutionismus nichts zu tun — obwohl die Möglichkeit des wenigstens terminologischen Anschlusses auch da noch in den Anfängen oder dem seitherigen Gange angelegt sein muß.

Hierbei ergibt sich aber eine Schwierigkeit, der alle Enstehungsfragen ausgesetzt sind: daß diese sich ja nicht auf die Entstehung eines Etwas überhaupt, sondern auf die eines Bestimmten richten und also dessen Begriff voraussetzen. Wer die Entstehung des Seelenbegriffes erkennen will, muß schon wissen, was Seele ist. Obwohl auf der andren Seite erst die Befragung des Ursprungs dies aufklären sollte. Zudem muß man sich hüten, die Interpretation der Anfänge durch die Hineintragung von spezifisch Modernem irrezuleiten.

Wie auch der Schwierigkeit Herr zu werden sei: sowohl die positive wie die negative Bedeutung des Heutigen empfiehlt, dessen ungefähre Bestimmung der Entstehungsfrage vorhergehen zu lassen. Daß dies nicht sehr genau sein darf, entspricht ebenso der faktischen Wirrnis, die ja die Wendung zu den Anfängen begründete, wie aber auch der Absicht, so auf jeden Fall nur eine allgemeine Wegweise zu erhalten.

1.

Am klarsten ist der Seelenbegriff der neuzeitlichen Psychologie, wie sie sich in (der Hauptsache nach) einheitlichem Zuge von Descartes an entwickelt hat. Seele ist hier »Bewußtsein« (»Cogitatio«), Psychologie jedenfalls die »Wissenschaft vom Bewußtsein« (»Bewußtseinsgeschehen«). Der Begriff eines »unbewußten Seelischen« wird von da aus nicht selten als eine von vornherein widersinnige Redeweise abgetan. Auch wo man ihn aber zugibt, kommt man zu diesem Unbewußten mindestens erst vom Bewußtsein aus und begreift es auch inhaltlich in verschiedenen Weisen als eine Art »unbewußten Bewußtseins«. Die Gründe, die zu dem primären Bewußtseinsseelenbegriff geführt haben — nämlich in Widerspruch zu einem anderen und älteren — liegen in erkenntnistheoretischen Zusam-

menhängen, die hier nur als diejenigen des »erkenntnistheoretischen Bewußtseinsimmanentismus« angedeutet seien. Sie haben auch schon lange vor Descartes vereinzelt das gleiche Resultat für den grundlegenden Seelenbegriff herbeigeführt, das sich aber damals für die Hauptrichtung des Entwicklungsganges nicht durchsetzen konnte. Umgekehrt lebte in der Neuzeit der frühere, nicht beim Bewußtsein einsetzende Seelenbegriff nur hie und da und im wesentlichen einflußlos fort (wenngleich er in der Konzeption des Begriffs vom unbewußten Seelischen zum wenigsten sekundär wieder heraufmunkelt).

Historisch allerdings entsann man sich, daß die Psychologie des Aristoteles und der ganzen großen Geschichte, die an ihn anschloß, die Betrachtung des Seelischen bei der Pflanzenseele beginnen läßt, und daß dementsprechend auch die »Definition« der Seele dort nicht zunächst auf das »Bewußtsein«, sondern auf das »Leben« verweist. Dieser »biologische« Seelenbegriff wird an zweiter Stelle auch auf das Bewußtsein treffen, insofern dies schon beim Tier in dem Lebenszusammenhang auftritt und dabei stets, auch noch beim Menschen, mannigfaltig in ihn verflochten ist, wie denn jedenfalls das Bewußtsein niemals anders als an Lebendigem vorkommt: es gibt zwar Leben ohne Bewußtsein, aber nicht Bewußtsein ohne Leben; sogar kann Bewußtsein als »reales« Bewußtsein (welche Einschränkung den Einwand beseitigt, der etwa auf das »transzendentale Bewußtsein« hinweisen wollte) niemals anders als an Lebendigem gedacht werden.

Den biologischen Seelenbegriff pflegen viele auch für den primitiven zu halten. Die ursprüngliche Menschheit habe »Seele« das genannt, was Lebendiges zu Lebendigem mache, wobei freilich die Grenze des Lebendigen gegen das Nichtlebendige unsicher sei, ja sogar eigentlich alles als lebendig aufgefaßt werde. Versucht man, diese (mehr oder weniger) allgemeine Belebung, die bei der Identität von Leben und Seele also mit Beseelung gleichsinnig ist, näher zu begreifen, so erweist sich allerdings, daß die Theorie oft doch nicht sowohl den biologischen als den Bewußtseinsseelenbegriff zugrundelegt. Man denkt sich die Belebung-Beseelung etwa so, daß der ursprüngliche Mensch, sei es zur »Erklärung« der Erscheinungen, die ihm auffällig waren, sei es, nicht g a n z so rational, mehr unmittelbar »sich« in die Erscheinungen »einfühlend«, diesen eine Art »Willen« nach Analogie des eigenen Willens und also eine Art »Bewußtsein« eingelegt habe. Auch der spätere biologische Seelenbegriff des Aristoteles und der Scholastik wird damit, sobald man ihn nicht nur einfach hinnimmt, sondern näher zu verstehen sucht, vom jetzt dennoch primären Bewußtseinsseelenbegriff aus gedeutet.

Gegenüber den Seelenbegriffen der Psychologien, sei es der modernen, sei es auch schon der aristotelischen, wird man die der Religionen, insbesondere auch die oder den der christlichen Religion für dem Ursprung näher halten. Auch um ihn bewegen sich seit langem (oder bewegten sich früher) philosophische und theologische Spekulationen. Darüber hinaus haben die historischen Wissenschaften ihn an einzelnen Stellen seines geschichtlichen Auftretens näher erforscht. Endlich ist er es, von dem die meisten bei der Frage nach der Entstehung des Seelenbegriffes ausgehen. Bei alledem pflegt aber gerade hier das Gemeinte sehr unbestimmt zu bleiben. Das auszeichnende Merkmal scheint die Unsterblichkeit, die aber anderseits nur als eine der Prädikationen des an sich also anders zu Bestimmenden angesehen wird: das Bekenntnis zu dem Glauben oder Unglauben an die Unsterblichkeit berührt, wie man denken sollte, nicht notwendig den Glauben oder Unglauben an die Seele selbst. Die Seelenbegriffe der Psychologien aber helfen hier nicht weiter. Denn dem Religiösen liegt schwerlich an der Unsterblichkeit des »Bewußtseinsgeschehens«. Auch wenn man zweifeln mag, ob er in der Unsterblichkeit das Bewußtsein als erloschen anzunehmen geneigt sein werde (was immerhin von manchen sogar ausdrücklich ersehnt, von andren freilich mit gleicher Entschlossenheit abgelehnt wird). Ebenso reicht aber auch der »primär biologische« Seelenbegriff hier nicht zu. Der Psychologie der Kirche gegenüber empfindet man es stets als einen Widersinn, daß da mit der Pflanzenseele begonnen wird, obwohl alles Interesse dann doch auf der unsterblichen Seele liegt. Sogar die »Definition« der Seele bereits bei Aristoteles — denn schon bei ihm, ja bei Platon [1]) (wenn nicht noch früher) beginnt die Diskrepanz — als dessen, »wodurch wir leben«, wird

1) Den Widerspruch in der aristotelischen Psychologie hat Werner Jäger ausgezeichnet erkannt: die Lehre vom unsterblichen Nus sei ein Erbstück aus dem Platonismus der aristotelischen Jugend, das zu Aristoteles' eigenem, dem biologischen Ansatz in prinzipiellem Widerspruch stand und von dem sich daher die aristotelische Entwicklung stets weiter entfernte, ohne daß aber auch der alte Aristoteles es über sich gebracht hätte, den großen Gedanken, dem die Begeisterung seiner Frühzeit gehört hatte, ganz fallen zu lassen. Das ist vorzüglich gesehen, bemerkt aber nicht, daß die Sache bei Platon sehr ähnlich liegt. Was im Phaidon zentral gewollt wird, steht von vornherein zu der biologischen Definition der Seele in Widerspruch, und die Entwicklung nimmt immer mehr den Weg dieser letzteren, ohne daß aber die Unsterblichkeit, an der Platons Herz hing, aufgegeben werden durfte. Die Konflikte, die es dazwischen, die es freilich auch noch in andren Richtungen beim Seelenbegriff gab, und die schweren inneren Kämpfe haben zu immer erneuten Veränderungen der Seelenlehre geführt. Die Lösung, die schließlich der Timaios erreichte, ist jedoch nur ein Kompromiß. Und zwar zum Schaden der Unsterblichkeit, von der allerdings wenigstens scheinbar noch so viel gerettet wurde, wie allenfalls zu retten war. (Vgl. übrigens — einstweilen — auch noch die zum Schlusse dieser Abhandlung gegebenen Andeutungen.)

hinfällig, sobald die Seele unsterblich sein soll und dann doch nichts mehr zu »beleben«, keinen »Leib« mehr zu beleben hat.

Was sich jedoch auf alle Fälle aus diesen einleitenden Erwägungen für die Entstehungsfrage gewinnen läßt, ist die ohne weiteres einsichtige ursprüngliche Beheimatetheit des Seelenbegriffes in den Zusammenhängen des Religiösen. Der spezifisch biologische und gar der Bewußtseinsseelenbegriff können sich erst von da abgespalten haben, wobei freilich ihre Verbindung mit dem Primären und also der Weg zu ihnen ein ebenfalls von vornherein zu stellendes Problem ist. Die übrigen zu Anfang genannten noch heutigen Seelenbegriffe erschienen ja wohl bereits bei ihrer ersten Anführung als höchstwahrscheinlich nur nachherige Uebertragungen (zum Teil sogar bloße Metaphern), wenngleich die Möglichkeit auch zu ihnen schon seit je vorhanden gewesen sein muß. Daß anderseits der religiöse Seelenbegriff doch immer noch sehr unbestimmt blieb, wird diesmal sogar ein Vorzug sein, da er mit allzu genauen modernen Begriffen an die Anfänge heranzugehen verbietet. Man wird daraus als das methodische Prinzip für die Frage nach den frühesten Seelenbegriffen entnehmen, an erster Stelle nicht sowohl bei diesen selber, sondern bei der frühen Religion überhaupt einzusetzen und von da aus dann erst die Stelle für das Auftreten von Seelenbegriffen, zuletzt erst diese als solche zu suchen. So wird zugleich die Allgemeinheit des Vorgehens erreicht, die allein aus dem oben dargelegten Dilemma aller Entstehungsfragen heraushilft.

2.

Diesem Vorsatz wirkt es allerdings entgegen, wenn man die Religion ihrerseits von zugrundegelegten Seelenbegriffen aus interpretiert findet. Die vor einigen Jahrzehnten weitverbreitet im Schwange gewesene Theorie des »Animismus«, die das tat — E. B. Tylor ist ihr eigentlicher Klassiker gewesen, W. Wundt hat sie noch verspätet in ein umfassendes System zu bringen versucht — ist jedoch von der jüngeren Forschung allgemein verlassen. Nicht so sehr auf Grund einer kritischen Analyse des dort ziemlich unbedenklich vorausgesetzten und doch an sich selber höchst fragwürdigen Seelenbegriffes, sondern weil die frühesten Stufen überhaupt keinerlei Art von Seelenglauben zeigen oder zu zeigen brauchen. Das Urteil konnte allerdings ohne die Lösung jener ersten Aufgabe gar nicht exakt gewonnen werden. Und so war der eigentliche Grund zur Ablehnung des Animismus auch nicht sowohl die negative Befehdung als vielmehr das Positive neuer und in der Tat tieferer Auffassung der ursprünglichen Religion.

Die Theorien des »Präanimismus« sind freilich in verschiedene Richtungen zersplittert. Die zuerst und im engeren Sinne sogenannten, die man als die »magistischen« zu bezeichnen pflegt (obwohl dieser Name auch Frazer umfaßt und den Gegensatz der Späteren zu ihm also nicht berücksichtigt), mögen ferner die von ihnen erkannte urtümliche Einheit von Religion und Magie nicht hinreichend als zugleich dennoch ebenso urtümlich in die wenigstens prinzipielle Zweiheit von Religion und Magie auseinandergehend gesehen haben. Wie sie jedenfalls die Einsicht in die genaue Entstehung von spezifischem Götterglauben auf der einen, spezifischem Seelenglauben auf der andren Seite noch schuldig sind. Die Wendung, die herbeizuführen die Anhänger von Andrew Lang und in Deutschland neuerdings namentlich der Pater W. Schmidt sich bemühen, ist gleichwohl Erzeugnis systematischer Voreingenommenheit. Den wesentlichen Einsatz und die tiefste Schicht der religiösen Erlebnisse überhaupt hat vor allem R. R. Marett tief erkannt (The Threshold of Religion 1909 u. ö.; die wichtigsten Stücke schon seit 1900 in Folk-Lore). Bedeutend intensiviert worden sind seine Einsichten durch Rudolf Ottos berühmte Analyse des »Heiligen« (1917 u. ö.).

Kein Seelen- oder Geisterglaube, auch kein Götter- oder gar Gottglaube in irgendwelchem spezifischen Sinne beherrscht das urtümlichste Denken. Noch weniger sind die frühen Menschen in der Absicht irgendwelcher »Erklärungen« oder dgl. zu ihren religiösen Begriffen gekommen. Das Erlebnis, das in oft, ja zuweilen alltäglich, wenn nicht mehrfach am Tage wiederholter Erneuung ihrem gesamten Dasein das Charakteristikum gibt, ist das des »numinosen Schauders«.

Die namentlich im Anschluß an Rousseau und, etwas anders geartet, an Herder aufgekommenen, gelegentlich übrigens auch schon in der Antike, im Mittelalter, in der Renaissance vertretenen [1]) Vorstellungen vom Kindheitsalter der Menschheit als einem Zustande paradiesischer Unschuld und trübungslosen Glückes sind ja seit langem zerstört. Nicht wieder zugunsten der vorherigen Lehre des Thomas Hobbes vom »Krieg aller gegen alle« und dem gegenseitigen Wolf-Sein der ursprünglichen Menschen. Reifere Einsicht hat diese vielmehr an erster Stelle, mit einem Worte Jakob Burckhardts, als eine »Beute ewiger Angst« erkannt [2]).

1) Ueber die Entwicklung der Vorstellungen von den Primitiven berichtet — leider in nur stofflich befriedigender Weise und auch das nur für die älteren Zeiten — Hans Plischke Von den Barbaren zu den Primitiven, Leipzig 1926.

2) Das scheinbar Entsprechende bei Lucrez — das »Primus in orbe deos fecit timor« des Petronius (bei Statius) — hat natürlich andren Charakter: Burckhardts Satz ist nicht aus systematischer Konstruktion, sondern aus historischer Optik geboren.

Wie ja auch am Leben der Kinder — mit denen und deren Entwicklung die Primitiven und die Entwicklung der Menschheit seit dem 18. Jahrhundert (seit dem Religionshistoriker Des Brosses und Johann Nicolaus Tetens) oft parallelisiert worden sind — Schauder, Grauen und Furcht (das »Bange-Sein«) einen beträchtlichen Anteil haben. Unbeschadet ihres Glückes und ihrer Unschuld, wie ebenso für die Primitiven doch auch das Moment des »Paradiesischen« in gewissem Umfange sicher bezeugt ist [1]).

Freilich darf man an dem Schauder und Grauen nicht — übrigens auch bei den Kindern nicht — den namentlich von Otto groß aufgewiesenen Charakter des spezifischen »Numinosen« verkennen. Und man muß ferner an dem Numinosen, auch an der numinosen »Furcht« und »Angst«, neben dem Moment des »Tremendum« das Moment des »Fascinosum« bemerken. Das allein die positive Bedeutung jener Urerlebnisse im Dasein der Primitiven verstehen läßt. In beiden Hinsichten hat das eben deshalb allzufeindliche Wort Jakob Burckhardts gefehlt.

Gegenstand des numinosen Erlebens kann alles werden, doch hat manches besondere Eignung dazu. Wie das Erleben als solches eine Entrückung aus dem Gewohnten ist (den Charakter des »Ganz-Andren« hat), so wird es seine Gegenstände mit Vorzug außerhalb der Alltäglichkeit finden. Anderseits ist einiges durch seine inhaltliche Beschaffenheit gesteigert qualifiziert, numinos das Gemüt zu erregen. So das quellende und gerinnende, rauschende und riechende Blut; Herzschlag und Atem von Schlafenden; die Schatten in der Mittagssonne, am Abend, in der Nacht. Dann der Tote, der starr daliegende Leichnam. Und der Phallus, die ganze Sphäre des Phallischen. Traumbilder und Namen. Auch der metallische Leib von Eidechsen und Schlangen und das urweltliche Auge des Rindes. Nachttiere wie Eulen und Fledermäuse. Ueberhaupt das Tierische vor dem Menschlichen, der Tod vor dem Lebenden. Dazugehörig die Scheibe oder Sichel des Mondes und sein unheimliches Licht. Phosphoreszierende

---

1) Selbst der zuweilen unternommene Versuch, den Geisteszustand der Primitiven mit heutigen Formen des Irreseins zu vergleichen, braucht der Betonung des »Paradiesischen« nicht unbedingt entgegen zu sein. Der Gedanke selbst ist schon wiederholt in bedeutender Weise aufgestellt worden (Carus, Nietzsche, Freud). Neuerdings hat Alfred Storch ihm genauere Unterlagen zu geben versucht: Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen, Berlin 1922. Doch wäre noch immer mancherlei darüber zu sagen. Jedenfalls zeigen die Bilder in der Tat erstaunliche Vergleichbarkeiten. Wie man es ja auch plausibel finden mag, daß die Natur das ungeheure Wagnis der Menschenschöpfung nur durch die äußerste Gefährdung hindurch fertigbringen konnte. Auch Schizophrene aber zeigen eine sozusagen leichte Flüssigkeit des Erlebens, selbst in der tiefsten Melancholie oder im Stupor.

Baumstrünke. Die irren Flämmchen über Sümpfen. Und manche Geräusche, zumal das des Schwirrholzes, das seine gefährliche Macht nicht verliert, wenn man es methodisch hervorzubringen imstande ist. Trommeln, Becken und Pfeifen schließen sich an. Von wo es Uebergänge zu dem Taumel des Tanzes und ferner zu den Zuständen gibt, in die man sich durch Narcotica versetzt. Statt des Gebiets der numinosen »Gegenstände« und des »gegenständlichen« numinosen Erlebens tut sich hier das der mehr »intransitiv« zustandekommenden numinosen Gemütserregungen auf. Sie sind wichtig für die Entstehung der Riten. Die sich jedoch auch auf mehr »gegenständliche« Weise begründen können: wenn durch eigenes Tun, zunächst »zufällig«, eine dann numinos anmutende Wirkung erzeugt wird. Einer, der durch »Zufall« das Bild fallender Regentropfen in einem — vielleicht schon ohnehin ebenfalls numinosen — Gewässer hervorbringt, kann auch davon den Schauder erfahren. Und er mag von da aus dazu kommen, sich durch bewußte Wiederholung in den Besitz geheimnisvoller Kräfte gelangt zu glauben. Nachträglich wird er diese dann auf ein ihnen entsprechendes Ziel hin deuten: im gegenwärtigen Falle so, daß der Regenzauber entdeckt ist. So entstehen die magischen Bräuche [1]).

Doch fordert das Thema an dieser Stelle vorzügliche Aufmerksamkeit für die numinosen »Gegenstände« als solche. Sie näher zu betrachten empfiehlt sich noch einmal die Betonung, daß aber nicht nur sehr Entlegenes oder qualitativ besonders Geeignetes, sondern schlechthin alles Gegenstand des numinosen Erlebens werden kann. Also auch das Alltäglichste und einfachstem Gebrauche Dienende. Etwa der Stein vor meiner

1) Die Nachträglichkeit der Zweckbeziehung in aller Magie ist ausgezeichnet erkannt von H. Hubert und M. Mauß (Esquisse d'une théorie générale de la magie, in Année sociologique 1902—03). Ebenso Marett (From Spell to prayer; The Threshold of Religion 31 ff.), dessen Polemik gegen Frazer mit dem Beispiel des wütenden Stiers nur die numinose Artung schon im Ansatz der Magie zu sehr beiseite läßt, obwohl sonst grade Marett diese vorzüglich herausgehoben hat (Preanimistic Religion; The Treshold of Religion 3 ff.). Seither haben Durkheim, der die Sache dann freilich soziologistisch verwirrt (Les formes élémentaires de la vie religieuse 516 ff.), und besonders Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens 193 ff.) tiefe Einsichten in das Verhältnis von Religion-Magie und Zweckbeziehung erreicht. Es fehlt jedoch noch die psychologische Einzelausführung. Auch schließen sich über das Verhältnis von Religion und — auch als solcher schon numinoser und zugleich nicht zweckbezogener! — Magie neue Probleme an.

Uebrigens gibt es ohne Zweifel auch spielerisch probierende und den wahren Kausalismus sachlich falsch (obwohl nie unsinnig) interpretierende Zweckhandlungen bzw. erst nachträgliche zweckhafte Interpretationen rein reaktiver Handlungen auch ohne jeden numinosen Einschlag. Wie es dergleichen ja täglich beobachtbar bei unseren Kindern gibt. Nur bleibt alles das unfurchtbar, wird vergessen, fällt jedenfalls ab, wenn nicht der numinose Einschlag ihm Bedeutung gibt. Sei es: als der Ursprung auch für jenes. Sei es: wenigstens hinzukommend (da von allgemein numinos erregter Gemütsstimmung aus).

Tür, den ich bei jedem Ausgang trete, der mir aus langer Gewohnheit vertraut ist, und der weiter keine Bedeutung zu haben schien, als eine den Weg ebnende Platte vor meiner Schwelle zu sein: eines Tages in der Mittagssonne ist ein geheimes Sichregen in ihm, blinzelt er mich auf eine seltsam verborgene Weise zugleich gefährlich und verlockend an; der Schauder erfaßt mich und vielleicht werde ich mit sich sträubendem Haare verjagt; siegt darüber die andre Seite des doch ebenfalls in mir lebenden Angezogenwerdens und kehre ich, ohne jedoch die »Scheu« ganz zu verlieren, zurück (was nur auf menschlicher Stufe vorkommt, wogegen das Vorherige, das auch da schon numinose Entsetzen, oder die Rückkehr nach Erlöschen der Scheu, aus bloßer Neugier, auch bei Tieren beobachtbar ist), so nehme ich wohl den Gegenstand an mich, in der Meinung, daran einen kostbaren Schatz zu besitzen, der wunderbare Kräfte enthält und mich als seinen Eigentümer ihrer ebenfalls teilhaftig macht: der »Fetisch« ist geboren [1]).

Das Wesen des Numinosen ist zunächst, daß es eben das »Numinose«, daß es — mit dem weiteren Ausdruck Ottos — in dem spezifischen numinosen Sinne »Mysterium« ist. Dies Erste und Grundlegende muß bei allen ferneren Bestimmungen festgehalten werden.

Darüber hinaus hat die Religionshistorie seit langem als das wichtigste Wesen des Numinosen die »Macht« erkannt: ein Dynamisches, das latent sein kann, als die bloße Fähigkeit zu ungeheurer Gewalt, oder sich in mehr oder minder wilden Entladungen aktualisierend. Von den beiden symbolischen (repräsentativen) Hauptbegriffen der modernen primitivologischen Religionshistorie, »tabu« und »mana«, bedeutet das eine das Numinose als solches, das andere seinen vor allem dynamischen Charakter. (Otto scheidet den letzteren noch in die Momente der »Maiestas« und des »Energischen«. Ohne übrigens zu bemerken, daß es sich um die Spaltung eines Selben handelt.)

Der dynamische Charakter des Numinosen gibt ihm sein noch besonderes Gewicht für den Aufbau der primitiven »Weltanschauung«.

Lévy-Bruhl [2]) hat umfassend die Gleichgültigkeit der ursprünglichen

1) Die Entstehung des »Totem« muß analog gedacht werden. Die sozialen Auswirkungen sind natürlich sekundär. Durkheims absoluter Soziologismus verschiebt die Sache. Wobei jedoch umgekehrt das Soziale dem Religiösen tief verpflichtet ist. Bereits Fustel de Coulanges hat hier das Richtige groß gesehen.

2) Vgl. besonders La mentalité primitive 1922, doch auch schon Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 1910 u. ö. Das frühere Buch litt nur darunter, daß es alles auf die Partizipationstheorie zu stellen unternahm, die, an sich wohl richtig, dennoch als

Menschen gegenüber den »Causae secundae« dargestellt. Krankheit und Tod haben vor allem »mystische« Ursachen, selbst wenn der Betroffene angeben kann, wo er sich eine Lungenentzündung geholt hat, ja wenn er allen sichtbar vom Speerstich eines Feindes im Kampfe gefallen ist, ebenso wie wenn er etwa langsam an Altersschwäche stirbt. Auch die Erfolge eigenen Tuns — wenn ich auf der Jagd ein Tier erlege — sind nie die Erfolge meines Tuns, sondern stets die Wirkungen von »Zauber«.

Man versteht, wie diese Meinungen zustande gekommen sind. Der ungeheure Eindruck des oft, ja täglich und mehrfach am Tage erneuerten Erlebnisses des Numinosen hat die primitive Menschheit mit solchen Katarakten von Stoffen zu allem möglichen »Aberglauben« überschüttet, daß sie schließlich nichts mehr ohne den Anteil dieser Elemente geschehen sieht. Zumal die häufigen Wiederholungen jener tiefen Erschütterungen des gesamten Bewußtseins die Aufnahmebereitschaft dazu lange Zeit nur noch steigern.

Von gewisser Bedeutung mag es auch sein, daß der von entwickelterer Erkenntnis heraus geklärte und festgestellte »wirkliche« kausale Zusammenhang nur unzureichend durchschaut wird. Es ist aber auf jeden Fall nur die negative Bedingung dafür, daß der numinose Schauder um so leichter die Menschen befällt. Daß sie ihn ferner um desto ernster nehmen. Daß sie endlich unbehinderter die ganze Systematik ihres Denkens und Weltbildes auf die numinosen Grundbestände aufbauen. Auch als nur negative Bedingung darf man das Fehlen »besserer« Einsicht nicht zu wichtig nehmen. Wie ja die »Bildung« späte Kulturen und Schizophrene nicht an den wüstesten primitivistischen Magismen verhindert.

Positiv bedeutsam sind allein die numinosen Erlebnisse. Die Schwere jedes einzelnen. Ihre Massenhaftigkeit. Und das Ernstnehmen. Sodann, an dies Primäre anschließend: daß auf solcher Grundlage eine mehr und mehr umfassende Systematik errichtet wird.

Schlüssel für das Gesamtverständnis der Primitiven nicht zu brauchen ist. Auch das neue Buch hat seine Grenze vor allem darin, daß es (im Unterschiede von den englischen Forschern) zu wenig das Zustandekommen der numinosen Erlebnisse behandelt, die Menschheit zu sehr von vornherein in dem mystischen Stadium nimmt. Die Tiere haben jedoch diese Erlebnisse größtenteils noch nicht oder sonst selten und mit leichtem Vergessen. Freilich läßt sich von dieser Einsicht aus möglicherweise zu schließen versuchen: der Durchgang durch die magische Epoche sei vielleicht für die Menschheit nicht notwendig gewesen, die später zu den sogenannten höheren Kulturen Gelangten eventuell auch nicht davon befallen worden, die heutigen Primitiven also nur als ein Seiten- und Abweg, wenn nicht als Degenerierte aufzufassen. Dergleichen hat man im neunzehnten Jahrhundert oft eingewandt. Und restlos unrichtig ist die These nicht. Doch liegen ja, was die Hauptsache angeht, die »Ueberlebsel« (survivels) der allenthalben primitivistischen Urzeitalter in den Unterschichten der gesamten höheren Kulturen noch in zahllosen Spuren zutage.

Das Letzte vollzieht sich mit den eben doch schon entwickelten geistigen Fähigkeiten in oft überraschender Weise. Und zwar, von den gegebenen Grundbeständen aus, mit relativ rationaler Methodik. Und daher mit relativ rationaler Plausibilität. So »kindlich« oft allerdings auch da die Denkformen sind. So sehr namentlich das Fehlen begrifflicher Strenge, das Vorwalten der sinnlichen Anschauung, die Freiheit der Phantasie und nicht zuletzt die selbstverständlich enorme Egozentrizität eigentümliche Wege gestatten. Das unantastbare Rückgrat bleiben aber immer die numinosen Erlebnisse in allen ihren höchst mannigfaltigen Gestalten. Einschließlich der in den Erlebnissen erfahrenen magischen Wirkungsweisen. Die freie Phantasie und die Systematik bauen von dieser unbeirrbaren Basis aus. Sie können darum nur das Ziel haben, die schließlich allgemeine Herrschaft der mystischen Mächte zu proklamieren.

So werden diese insbesondere in allen Wirkzusammenhängen als das einzig wahrhaft Wirkende gesehen.

Wichtig ist hierbei noch, wie von der den numinosen Erlebnissen nachfolgenden Systematik, jedoch auch da auf Grund der ersteren, deren numinose Gegenstände mit verschiedenen Funktionen ausgestattet werden.

Das Primäre sind die numinosen Erlebnisse. Sie aber sind viele und entzünden sich an vielerlei. Die dann einsetzende Systematik muß die numinosen Erlebnisse respektieren. Muß auch das Vielerlei ihrer Stoffe respektieren. So wird man, da die magischen Mächte von der systematischen Phantasie als die eigentlichen Urheber aller Wirkzusammenhänge ausgedeutet werden, den verschiedenen verschiedene Aufgaben zuweisen. Je nach einer jeden besonderer Art. Der einen: das Leben des Leibes zu begründen. Wenn sich nicht schon dieses in mehreres teilt: Ernährung, Wachstum, Gesundheit, Stärke, Geschlecht. Andren: das Glück auf der Jagd, im Kampfe, im männlichen Rat. Weiteren: Ruhm unter den Menschen, Ansehn bei Freunden und Feinden. Es wäre leicht, Beispiele für alles das und noch manches Fernere aus der frühen Religionshistorie hierherzustellen. Vieles davon lebt ja noch heute. Die meisten »Heiligen« haben besondere Aufgaben. Für welche jedenfalls mit Vorzug ihre Fürbitte angerufen wird (Gedeihen der Ernte, Hilfe in Gefahren usw.). Besonders pflegt man die Spezialisierung der Aufgaben von den antiken Göttern zu wissen. (Wobei man nur meist diese »Funktionen« zu primär nimmt: »Substanz« der Götter ist das Numinose, in freilich stets und von vornherein je eigentümlicher Gestalt; wovon dann die verschiedenen Funktionen nur sinnentsprechend abgeleitet sind.) Sowohl bei den antiken Göttern wie bei den Heiligen kann diese Spezialisierung

ferner eine — zumindest bevorzugende — Zuordnung zu besonderen Menschen oder Gruppen von Menschen sein. Städte oder Stände stehen unter dem Schutze grade dieses Heiligen, grade jenes Gottes. Oder stellen sich unter solchen Schutz. (Ursprung der, manchmal mehr wachsenden, manchmal mehr wahlhaften, Totem-Verbände.) Die Zuordnung geht oft bis zum einzelnen Menschen. Noch die Gegenwart kennt den individuellen »Schutzengel«. Zugleich begreift man, daß nicht nur die eigentlichen »Götter«, oder was sich schon auf der Stufenleiter zu ihnen befindet, so »besondere« magische Mächte sein können. Auch Blut, Atem, Schatten, Name, die bei weitem noch nicht »Götter« sind, und die — wie ja aber auch selbst der »Schutzengel« — sehr am Individuellen haften, können für dieses Individuelle verschiedene Aufgaben haben. So begreift es sich auch, daß die einen derartigen Mächte zeitlebens im Menschen wirken, ihn aber im Tode verlassen; während andre gerade im Tode ihre ungeheure Macht entfalten; dritte den Lebenden zeitweilig begleiten, dann verschwinden, doch ebenso auch wiederkommen können; daß ferner eine Vielzahl derartiger Kräfte gleichzeitig, gegebenenfalls sogar in Streit miteinander, im Menschen ihr Wesen zu treiben imstande ist.

Von hier aus öffnet sich der Blick auf den Begriff der »Seele«.

3.

Zu Anfang ist gesagt worden: Wenn in den Darstellungen der primitiven Seelenbegriffe die Verwendung des — freilich auch seinerseits dunklen — Wortes Seele oft Bedenken begegnen müsse, so sei aber anderseits kein Zweifel, daß dies gerade deshalb heute dunkle Wort ebenfalls jenen urtümlichen Komplexen entstamme, als ein einzelnes von dort überlebend geblieben sei.

Dies bedeutet: das Wort Seele — und gleich ihm die entsprechenden der andren europäischen Sprachen — hat ursprünglich ein (zu allgemeiner Anerkennung und Wichtigkeit gelangtes) Numinoses bezeichnet. Und selbstverständlich ein Numinoses besonderer Gestalt. Vermutlich ferner von solcher, die gattungsmäßig vorkam (kein einzelnes Blut, Blut eines einzelnen Menschen, sondern Blut überhaupt; Blut ist selbstverständlich nur ein — höchstens mögliches — Beispiel). Dieser besonderen Art gemäß waren ihm von der Phantasie und der Systematik eigentümliche Funktionen zugeschrieben worden.

Welches das spezifische Numinose, das ursprünglich grade »Seele« hieß, gewesen sei, dürfte allenfalls von der Sprachwissenschaft [1]), welches

1) Der ethymologische Ursprung des Wortes Seele ist nicht bekannt. Aeltere Theorien

die ihm ursprünglich angedichteten Funktionen gewesen seien, dürfte vielleicht zum Teil von da aus, zum Teil vielleicht auch aus Mythen und Märchen, größtenteils aber kaum noch festzustellen sein. Wichtiger ist die Entwicklung, die der Seelenbegriff nahm.

Der Entwicklungen der primären numinosen Gebilde sind mehrere. Sie gehen in verschiedenen Richtungen. Zu »Göttern« und »Gott«. Zu halb-göttlichen Wesen. Zu »Dämonen«. Auch zu bloßen Elementen der »Kulte«. Und auch zum späteren Begriff der »Seele«.

Die Wege dieser Entwicklungen sind noch sehr wenig erkannt. Obwohl sich ihre Erkenntnis dem gemäßen Blickpunkt leicht stellt. Auch die Einsicht in die Entwicklung zum späteren Begriff der Seele liegt noch im argen. Selbst der »Prä-Animismus« geht hier noch in der Irre. Zumal, wenn er dem Animismus so viel zugibt, daß er die Ursprünglichkeit des Seelenbegriffs — des spezifischen »Seelen«-Begriffs, nicht etwa nur die des Begriffs vom profan »Lebendigen« — wenigstens n e b e n der Ursprünglichkeit des nicht eigentlich seelischen Numinosen anerkennt [1]).

Die Entwicklungen bringen zugleich Vereinfachungen mit sich. Verwandt Scheinendes wird zusammengefaßt. Manches auch völlig ausgeschieden.

Für die Seele ist grundlegend festzuhalten: Im Ursprung ist sie »ein Numinoses«. Das primär mit demjenigen, was später für den Seelenbegriff besonders wichtig wird, vor allem dem Leben (als profanem Leben) und gar dem Wissen nichts zu tun hat. Aber die Seele ist e i n Numinoses. Neben dem es vieles andre gibt. Und alles hat verschiedene Funktionen.

Bei den sich entwickelnden Klärungen wird unter dem sich also erweiternden Namen der Seele eine bestimmte Gruppe von Numinosem

---

darüber sind verlassen. Psyche, Pneuma, Anima, Spiritus, Geist bedeuten Atem, Hauch, Wind.

1) Eine Ausnahme macht D u r k h e i m , dessen These, »que l'idée de l'âme dérive de l'idée de mana« (Les formes élémentaires de la vie religieuse 381) eine klare Aussage der richtigen Einsicht wäre, wenn Durkheim sie nur nicht so hoffnungslos mit seinem Soziologismus verquickte. Freilich darf man außerdem Mana nicht (sogleich) als eine allumfassende Substanz oder dgl. interpretieren: es ist z u n ä c h s t ein »Allgemeinbegriff«, wie hier der des »Numinosen«. Auch S ö d e r b l o m — obwohl er gegen Durkheim polemisiert (Das Werden des Gottesglaubens 69) —, kommt der richtigen Einsicht zuweilen wenigstens nahe: »Tatsächlich gehen die Vorstellungen von der unpersönlichen Kraftsubstanz und den Geistern ineinander über« (79); »Wie nahe Kraft und Seele zusammen gehören, zeigt auch . . .« (81). Doch macht der Verfasser mit diesen Erkenntnissen nicht ernst, schränkt sie sogar ausdrücklich durch vermeintliche Gegenbeispiele ein (83 f.). M a r e t t hat ebenfalls an mehreren Stellen das Prinzip richtig formuliert, bleibt aber gerade hierbei ganz im Allgemeinen und Ungefähren stecken.

zusammengefaßt. Das Nächstwichtige ist, das Prinzip dieser Zusammenfassung zu erkennen. Doch muß vor allem betont werden, daß es sich nur um eine schon relativ nachträgliche Zusammenfassung handelt. Die daher auch nicht notwendig ein ganz einheitliches Gebilde und noch weniger ein allenthalben durch scharfe Grenzen ausgezeichnetes ergibt. Sogar ist es zunächst zu verschiedenen Zusammenfassungen, dann selbstverständlich unter verschiedenen Namen gekommen, die sich erst auf einer weiteren Stufe zu weiterer Einheit verbanden. Die Dichtigkeit der letzten Verbindung wird durch die vorangegangenen begreiflicherweise erst recht beeinträchtigt. So ist die abschließende zuweilen auch nur äußerlich gelungen.

Schon in Teilen der bisherigen Forschung hat sich dominierend eine große Zweiheit ursprünglicher Seelenbegriffe herausgeklärt. Die also jetzt derart zu verstehen sind, daß zunächst zwei große Gruppen numinoser Wesenheiten zusammengefaßt wurden, ohne daß die fernere Verbindung dieser beiden vorerst auch nur zu ahnen war. Die Totenseele und die Lebensseele: diejenige, die nach dem Tode des Menschen, und diejenige, die während seines Lebens von Bedeutung ist. Beide bestehen bei vielen Primitiven noch heute nebeneinander. Dies um so mehr, als sich bei vielen ja auch sogar die Zusammenfassung jeder der beiden Gruppen in sich noch nicht vollzogen hat: der Mensch zugleich ganze Reihen verschiedener »Seelen«, sowohl Lebensseelen wie hie und da auch Totenseelen hat. Bei andren ist auch die Einigung von Lebens- und Totenseele wenigstens nominell schon zustande gekommen, ohne daß sie aber der Sache nach wirklich erreicht wäre. Zuweilen ist man auch hierzu wenigstens auf dem Wege, doch wird sich sogleich zeigen, wie gerade die Zweiheit von Lebens- und von Totenseele noch bis in die Seelenbegriffe der Gegenwart fortdauert.

Für einzelne primitive Völker ist sie schon wiederholt gesehen worden. So bereits von Ellis für die Malagassen (vgl. H. Spencer Princ. of Sociol.[4] I 179); von Codrington für die Melanesier (»tarunga« gegenüber »tindalo«); von Preuß für die Cora-Indianer. Am nachdrücklichsten und allgemeinsten hat A. C. Kreuyt die Zweiheit von den Indonesiern aus hervorgehoben (Het animisme in den Indischen Archipel, s'Gravenhage 1906). Unter den verarbeitenden Autoren ist namentlich N. Söderblom zu der Unterscheidung gelangt (Das Werden des Gottesglaubens 14 ff.), ohne allerdings der wichtigen Einsicht wesentlich weitere Folge zu geben. Für die homerischen Griechen tritt schon bei E. Rohde die Diskrepanz von Psyche als Lebensseele und als Totenseele hervor, wenn sie auch nicht ausdrücklich betont und ausdrücklich sogar die — in der

Tat nominell ja vollzogene — Verbindung betont wird. (Ohne daß übrigens aber auch dies die Hauptsache wäre, da Rohdes Interesse der Lebensseele überhaupt kaum, sehr viel mehr jedenfalls der Totenseele gehörte.) In daher zumindest übertreibender Polemik gegen Rohde hat neuerdings W. Otto (Die Manen, Bln. 1923) die Dualität dann so sehr an die erste Stelle gerückt, daß er die Verbindung in dem doch schon einheitlichen Namen Psyche überhaupt nicht mehr achtet: dieser bedeute »Seele« lediglich für die Totenseele, im übrigen aber und außerdem bloß »Leben« im lediglich profanen Verstande. So sehr dies eine offenkundige Vergewaltigung ist (ebenso wie ferner bei der Totenseele die Anerkennung nur einer ihrer möglichen Arten), so ist doch die Hervorhebung des ursprünglichen Zweiheit eine wichtige Einsicht.

In der Tat sind Lebensseele und Totenseele zunächst fundamental verschieden. Das Erlebnis der Lebensseele geht — selbstverständlich als numinoses — von dem des Atems, des Herzschlags, des Blutes oder dgl. aus. Erfahren am Lebenden, wenngleich (wovon noch zu sprechen sein wird) mit Vorzug am Schlafenden, Bewußtlosen, Verwundeten; auch am Sterbenden. Das Erlebnis der Totenseele geht — selbstverständlich wieder als numinoses — von dem des Toten, des starr und kalt daliegenden Leichnams, der Wiedererscheinung im Traume oder in der Erinnerung, nicht zuletzt auch im Namen (dem gehörten, geträumten, halluzinierten Hall des Namens) aus.

So haben auch die Seele als Lebensseele und die Unsterblichkeit primär nichts miteinander zu tun. Unsterblich ist nicht die Seele, sondern der Tote. Oder sein Bild. Oder sein Name. Sie alle selbstverständlich nur als Numinoses. Vielleicht auch das von jenen »Trägern« sich dann langsam relativ ablösende Numinose des Toten als solches (vgl. S. 352 f.). Jedenfalls können der Begriff dieser »Seele«, die zunächst nur im Leben von Bedeutung ist, und der des gerade erst nach dem Tode hervortretenden, von da aus dann bald auch — und zwar nun also doch seinem Begriff, seinem konstitutiven Wesen nach — »unsterblichen« Numinosen des Toten sich nachträglich vereinigen. (So daß jetzt, wenngleich eigentlich nur scheinbar, die Unsterblichkeit behauptet oder bestritten werden mag, ohne daß dies notwendig Behauptung oder Bestreitung der Seele selbst sein müßte.) Nominell ist das bei Homer geschehen, obwohl die also schon einheitlich benannten Psychen des Lebenden und des Toten da noch völlig verschiedenes Aussehen, verschiedene Artung und dementsprechend verschiedene Aufgaben und verschiedene Fähigkeiten haben. Anderwärts ist die Verbindung inniger vollzogen. Besonders eindrucksvoll in dem weitverbreiteten Seelenwanderungsglauben (vgl. auch dazu S. 352 f.). In-

sofern man da das Numinose des Toten zugleich als solches erhält und es doch mit den auch hier noch weiterwirkenden Funktionen der Lebensseele ausstattet.

Man versteht, wie die Verbindung von Lebensseele und Totenseele zustandekommen konnte. Am unmittelbarsten von dem Erlebnis angesichts eines Sterbens aus: des Uebergangs vom eben noch atmenden und klopfenden Leben zu der Totenstarre mit aber neuem numinosen Gesicht; da hat offenbar die »selbe« »Seele« ihre einen Augenblick zuvor noch wirkende und auch da schon numinose Lebensmacht verloren, dafür aber die andre, so zugleich verminderte, zugleich jedoch sogar erhöhte, gesteigert numinose Todesmacht gewonnen (vgl. S. 345 f.).

Die Vereinigung von Lebensseele und Totenseele ist anderseits jedoch, in Anbetracht der sehr verschiedenen Fähigkeiten und Aufgaben, auch nicht wenig behindert. So ist sie eigentlich und schließlich auch niemals restlos erreicht worden oder jedenfalls immer aufs neue auseinandergegangen. Die einleitenden Bemerkungen haben von der Schwierigkeit für Aristoteles und die Scholastik gesprochen, den bereits den Pflanzen gegenüber anzuwendenden und auch sogar definitorisch als biologisch festgelegten Lebensseelenbegriff mit der Unsterblichkeit zu vereinen, auf der doch zumindest für das religiöse Interesse des Christentums alle Betonung liege. Schon bei Platon und in Wahrheit sogar noch früher beginne die Diskrepanz, deren Ursprung eben an der gegenwärtigen Stelle als bereits in den ersten Anfängen begründet sichtbar geworden ist. Sie ist auch bis zur Gegenwart nicht überwunden worden. Wenn die Einleitung zunächst und vor allem den einerseits religiösen, anderseits psychologischen Seelenbegriff einander gegenüberzustellen hatte, so war auch das eine Folge der urtümlichen Zweiheit, die sich grade hier bis zur Absurdität erhalten hat: man stelle sich einen unsterblichkeitsgläubigen Theologen und einen Experimentalpsychologen in Gesprächen über »die Seele« vor und fingiere, daß zunächst keiner der beiden von den Positionen des andren wisse!

Eine fernere Folge der niemals ganz (und dauerhaft) gelungenen Verknüpfung von Lebensseele und Totenseele ist es, daß die Frage nach der Entstehung des Seelenbegriffes und den Seelenbegriffen der Primitiven in verschiedenen Weisen gestellt werden kann, je nachdem die Forscher mehr von der einen oder von der andren Seite ausgehen und dann zu scheinbar verschiedenen, ja gelegentlich widersprechenden Resultaten kommen. Meist erfolgt der Einsatz — da er durch das Interesse der Religionshistorie bestimmt zu sein pflegt — so entschieden bei der Totenseele, daß man die andre ganz außer acht läßt. In der Tat bietet die Totenseele auch weiterhin

noch reiche Probleme, insofern die Verschiedenheit des numinosen Totenerlebnisses, je nach seiner Begründung angesichts des Leichnams, des Traum- und Erinnerungsbildes, des Namens, auch sehr verschiedene Totenseelenbegriffe und zuweilen sogar eine gleichzeitige Mehrzahl ergeben kann. Hier soll in der Folge mehr der Entstehung der Lebensseelenbegriffe nachgegangen werden, die später zu den grundlegenden Seelenbegriffen der Psychologie, zunächst also dem »biologischen« Seelenbegriff geführt haben.

Doch muß man sich stets gegenwärtig halten, daß der biologische Seelenbegriff, und zwar nicht nur dem der Totenseele, sondern zugleich einer großen Fülle weiterer Seelenbegriffe gegenüber, nur eine geschichtlich zu vorzugsweiser Bedeutung gelangte Auswahl aus den anfänglichen Massen ist. Man mag vielleicht auch sagen können, er sei doch (neben der Totenseele) von vornherein der wichtigste gewesen: er hat sich immerhin erst aus ursprünglich Umfassenderem heraussondern müssen.

Eigentlich ist dies freilich kein genau zutreffender Ausdruck, da ja, wie dargelegt, der erste Einsatz vielmehr ein sogar besonders schmaler war: indem »Seele« zunächst nur ein bestimmtes Numinoses bezeichnete. Erst die »Zusammenfassungen« haben dann u. a. zu dem biologischen Seelenbegriff geführt. Diese »Zusammenfassungen« waren aber nur dadurch möglich, daß jenes erste, speziellste Numinose von vornherein nur als ein Exemplar von eben Numinosem — Numinosem überhaupt — begriffen wurde. So gingen die »Zusammenfassungen« jedoch, wenigstens der Richtung nach, auf die Gesamtheit alles Numinosen. Woraus sich nunmehr der biologische Seelenbegriff, ohne daß hier allerdings ein präzises Nacheinander statuiert werden dürfte, doch erst durch Herausschälung und Abklärung begründete. Auf solche Weise versteht sich genauer, daß der biologische Seelenbegriff niemals scharfe Grenzen hatte.

Ihm verband sich stets weiteres Numinoses, wenn es nur vor allem numinos war. Namentlich solches, das bei der Entwicklung zu den sonstigen numinosen Hauptgebilden (zu »Göttern« usw.) keine Stelle fand, zugleich keine einfache Ausscheidung zuließ und dann »am ehesten« noch zu der Seele gehören mochte. Derart haben sich bereits Lebensseele und Totenseele relativ verbunden. Derart hat ferner die biologische Seele, wie sich ganz zum Schlusse noch zeigen wird, eine Reihe primär moralischer, sozialer, kultureller Funktionen übernehmen und gelegentlich sogar diese über die biologische Kernform auch triumphieren, ja die letztere zuweilen ganz verschwinden lassen können. Zugleich hat anderseits der Mangel an Strenge in der ja eben nur nachträglichen Zusammenfassung

nicht verhindert, daß auch manches, was der Seele eigentlich verbindbar scheint, sich zu den mehr »oberen« Regionen von Numinosem ordnete, wie die Gedanken der Schutzengel, der vergöttlichten Menschen, der Heroen usw. beweisen. Umgekehrt ist in der Unschärfe des biologischen Seelenbegriffs die Möglichkeit auch zu solchen Bildungen wie der Seele einer Blume, einer Landschaft, eines Gedichts, den Seelen von Völkern, Ländern, Kulturen usw. gelegen.

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß in den biologischen Seelenbegriff mit Vorzug dasjenige einging, was von dem Biologischen als solchen angezogen wurde. Dies ist eben doch schon früh das Prinzip der Auswahl aus dem weit umfassenderen Kreise des Numinosen gewesen. Später hat es bei manchen Anschlüssen auch des numinosen Bindegliedes immer weniger bedurft, so sehr dies in der Regel doch zumindest noch immer leise spürbar ist. Erst ganz zuletzt konnte es mehr und mehr fehlen. Zuletzt ist aber überhaupt selbst solches nicht an der Beigesellung verhindert worden, das nur noch recht vage Verwandtschaft auch noch mit den jeweils vorangegangenen Bildungen hatte. Schließlich durften sich auch bloße und ganz ungefähre Analogien, sei es zu dem biologischen, sei es zu irgendeinem der schon weiteren Seelenbegriffe ungestraft des alten Namens bemächtigen.

Die Voraussetzung alles dessen ist jedoch — wenigstens für die nicht ausschließlich analogischen Bildungen —: daß der Seelenbegriff von vornherein Ausweitungsmöglichkeiten hatte. Diese aber hat er nur darum gehabt, weil die Seele niemals etwas nur Biologisches, sondern vor allem das Numinose war. Insofern ist der biologische Seelenbegriff von Anfang an, zwar zuerst eine Zusammenfassung, aber doch schon zugleich und sogleich mit sehr viel weiteren Möglichkeiten gewesen, die als ein Ring numinoser Bedeutung überhaupt die biologische Fugung umgaben und nun stets den Keimen fernerer Wucherungen die Einnistung verstatteten. Bis schließlich an diesem Ringe auch der numinose Charakter dünner wurde und in dem verbleibenden blassen Schein auch das äußerst Entlegene noch Platz fand.

4.

Daß die ursprünglichen Seelenbegriffe niemals, wie die übliche Auffassung meint, bloße Vitalitätsprinzipien gewesen sind, sondern als solche vielmehr primär eine Auswahl aus der Gesamtheit des Numinosen darstellen: diese These zu verteidigen würde es genügen, wenn mit der Auswahl zugleich überhaupt auch erst die Entdeckung des Lebensbegriffes

erfolgt wäre. Die Primitiven hätten dann den Unterschied von Lebendigem und Nichtlebendigem zunächst noch gar nicht gekannt. Erst die Gattung des Numinosen, von der ein Teil als mit der Begründung des Lebens betraut erschien, hätte ihnen auch das Leben als solches sichtbar gemacht.

Immerhin läge dann nahe: die Seelenbegriffe seien primär doch Vitalitätsprinzipien, nur mit einem anfänglichen numinosen Charakter. So daß dieser also bloß ein Akzidens, eine auch fehlen könnende Farbe, nicht aber das Konstituens des Seelenbegriffes bilde.

Demgegenüber ist zu zeigen, daß die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem mit dem Erlebnis des Numinosen primär sogar überhaupt nichts zu tun hat, daß jedoch von jener aus niemals so etwas wie Seelenbegriffe, auch nicht im Sinne bloßer Vitalitätsprinzipien, herausspringt.

Die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem haben hiernach die Primitiven schon vor jeglichem Erlebnis von Numinosem gehabt. (Dies »vor« in logischem Sinne genommen: denn historisch dürfte es eine Menschheitsstufe ohne numinose Erlebnisse nicht gegeben haben.)

Selbstverständlich hatte der Primitive, wie also keine Begriffe von »Prinzipien« des Lebens, so auch keine allgemeinen »Begriffe« für den Unterschied von Lebendigem und Nichtlebendigem. Oder besser: er hatte nicht die Worte dafür. Da diese entstehen, geht der Begriff des Vitalen vielmehr mit dem an sich ganz andren des Numinosen durcheinander. Aber im praktischen Gebrauch unterscheidet der Primitive schon zwischen Lebendigem und Nichtlebendigem. Und zwar sogleich und unmittelbar, ohne den Umweg über das Numinose. Also zwischen den Steinen auf der einen, den Menschen und Tieren auf der andren Seite. Schon das Tier »operiert« in seinem Verhalten mit den »Kategorien« der »andren Tiere« und der »Nichttiere« (ebenso wie mit den Kategorien des Bekannten gegenüber dem Unbekannten, des Vertrauten gegenüber dem Fremden, des Freundlichen oder doch Ungefährlichen gegenüber dem Feindlichen oder Bedenklichen). Freilich mag es zweifelhaft sein, wohin die Pflanzen gehören. Bäume, die sich im Winde bewegen, sind wohl lebendig. Gras ist es möglicherweise nicht. Während anderseits sogar ein Stein, der gerade einen Berg herabgerollt kommt, als lebendig angesehen wird. Die Grenzen sind allenthalben noch flüssig. Auch die »Anwendung« der »Begriffe« also nicht sicher. (Wie ja aber im minderen Umfang auch noch bei uns. Sowohl was dies letztere wie was die Reinheit der Begriffe selbst angeht.)

Auf welche Weise die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem aus der ursprünglichen Einheit beider zustande gekommen

sei, ist ein Problem, das die Forschung noch zu lösen hat. Sie ist bisher mit zu plumpen Fingern herangegangen. Vornehmlich dadurch, daß sie die Frage nach der Belebung des Leblosen stellte, statt von der noch ungeschiedenen Einheit beider auszugehen. Modernere Neigung ist es bereits, als erstes die Allbelebtheit und das Leblose als sich erst aus ihr herausklärend zu behaupten. Doch kann man zweifeln, ob diese einfache Umkehrung das Richtige nicht wiederum verfehlt, das im Primat der noch nicht differenzierten Einheit liegt. Die ursprünglichsten Verhaltungsweisen zeigen, daß ebenso das Lebendige behandelt wird, als ob es leblos, wie das Leblose, als ob es lebendig wäre. (Der gesamtgeistige Hintergrund der älteren Forschungsrichtung war eine gesinnungsentstammende Mechanistik, die das Leben allenthalben als etwas möglichs Wegzudeutendes und so als den Ursprung das Leblose postulierte, von dem sie nur widerwillig das Lebendige als aber faktisch doch eben andres sich abheben sah; auch dies, wenn irgend angängig, mechanistisch zu interpretieren, jedenfalls aber die »Hineintragungen« des Lebens in das Leblose auszumerzen, war daher die Aufgabe. Der Panvitalismus jüngerer Forschungsrichtung ist indes nicht weniger standpunktliche Voreingenommenheit. Selbst wenn er vielleicht »metaphysisch« doch das relativ höhere Recht in Anspruch nehmen könnte, muß dies sich immerhin erst erweisen. Die gegensätzliche These antwortet übrigens darauf mit ihrer angeblich größeren Rationalität und Wissenschaftsgemäßheit.)

Auch die üblichen Kriterien, ob etwas für lebendig oder nichtlebendig gehalten wird, sind zu grob. Wenn ein ungeschickter Handwerker einen Gegenstand, den so, wie es gewünscht wird, zu gestalten ihm nicht gelingt, nach langen Bemühungen im Zorn beschimpft, ihn schlägt oder wegschleudert, so meint er deshalb nicht, ein Lebewesen vor sich zu haben. Zu überlegen wäre jedoch, ob hier nicht die ursprüngliche Einheit wieder zum Vorschein käme. Sie tut es dann nicht nur im Affekt, doch freilich nur, wenn überhaupt auch emotionale Funktionen beteiligt sind.

Die Stelle, an der diese Probleme am ehesten studiert werden können, ist — allenfalls neben den Primitiven — die Entwicklung des Kindes. Wichtige Einsichten sind da schon gewonnen. Doch läßt man sich dadurch täuschen, daß das Kind in spielender Weise die »Belebungen« fortsetzt, auch wenn es in »Ernsteinstellung« den Unterschied von Lebendigem und Nichtlebendigem seit langem entwickelt hat. Uebrigens durch Mitspielen der Erwachsenen und durch Märchen darin unterstützt. (Daß das Kind im gleichen Spiel Lebendes als leblos behandelt, den Pudel oder das andre Kind als Kissen, als etwas Rollbares oder wie immer benutzt, fällt aus wiederum vor allem — doch diesmal nicht nur — geistesgeschichtlichen

Gründen seltener auf. Ueberall ist das hier spielhaft Festgehaltene die urtümliche Einheit.)

Das gegenwärtig zu Betonende ist jedoch: daß in Ernsteinstellung und prinzipiell die Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem sich schon früh entwickelt. Sowohl beim Kinde wie beim Primitiven und sogar schon dem höheren Tier (das übrigens spielhaft ebenfalls die urtümliche Einheit wiederherstellen kann). Und: daß diese Unterscheidung nicht erst auf dem Umweg über das Numinose erreicht wird.

Niemals aber wird es auf diese Weise zu Begriffen von »Prinzipien« des Lebens kommen (und zu dem einer nur als Prinzip des Lebens aufgefaßten »Seele«). Auch nicht vom Anblick des Toten oder des Sterbens aus, wie viele gemeint haben. Zwar scheint es nahezuliegen, wenn der Atem aufhört, diesen vorher vorhanden gewesenen Atem für das zu halten, was das Lebendige lebendig gemacht hat. Eben hier aber dringt in derart theoretisch ausgedachtes rationales Denken bei allen Primitiven — und sogar schon dem höheren Tier, das beim Anblick der Leichen von Artgenossen ebenfalls von Grausen gepackt wird — notwendig das Erlebnis des Numinosen sein, das alles derart rationale Denken zunächst restlos zerstört.

Wäre aber selbst auch der Begriff eines Vitalitätsprinzips (einer »Seele« im Sinne von Vitalitätsprinzip) derart rational entstanden, so ließe sich auf keine Weise begreifen, wie diese Seele dann unter gemeinsamem Namen mit der Totenseele zusammengefaßt werden kann, die doch nichts mehr zu beleben hat. Kommt man jedoch auch da noch wenigstens ein kleines Stück weiter, da diese Totenseele zunächst als die eben vom nun toten Leibe gelöste Lebensseele begreifbar scheint, so hört das Verständnis doch zumindest bei der größten Anzahl der Artungen dieser Totenseelen und insbesondere der Furcht vor ihnen und dann ihren Kulten auf. Ebenso wie so die Fülle fernerer Seelenbegriffe unverständlich bleibt.

Ganz anders liegt dies alles, wenn man vom Numinosen ausgeht. Vom Erlebnis des Numinosen etwa im Atem. Und zwar nicht sowohl seines Entschwundenseins im Tode, sondern grade seiner Gegenwart, etwa beim Schlafenden. Oder vom Herzschlag, vom Klopfen des Pulses.

Im Anschluß an Lévy-Bruhl ist von der Bedeutung des Numinosen für den Aufbau der gesamten primitiven »Weltanschauung« die Rede gewesen. Wie es sich da als die Basis erwies, von der aus alle Wirkzusammenhänge überhaupt aufgefaßt und gedeutet wurden, so werden es insbesondere die Wirkzusammenhänge des Lebens.

Zumal dem Leben Zugehöriges, Blut, Atem, Geschlecht, ja auch ein

Hauptbestandteil dessen ist, was besondere Eignung hat, Gegenstand des numinosen Erlebens zu werden. Ist man erst darauf gekommen, so liegt es nahe, sogar grade und vorzüglich das Leben als magisch zu verstehen. Noch bevor man alle Wirkzusammenhänge insgesamt so begreift.

Schließlich ist ja das Leben in der Tat besonders rätselhaft. Selbst noch für die heutige Wissenschaft. Und wer Begriffe vom Numinosen hat, wird sich ihrer leicht bedienen, grade diesem Rätsel gegenüber einen Schimmer scheinbarer Lösung zu gewinnen.

Indes gibt es für die numinose Deutung grade des Lebens auch noch einen besonderen Grund.

Sowenig der erste Begriff von Leben nur mit Hilfe des Begriffs eines Lebens-Prinzips, einer Lebens-Seele oder auch eines Numinosen (Numinosen überhaupt) zustande zu kommen braucht, so wenig aber anderseits sich von dem ersten Begriff des Lebens aus der eines Lebens-Prinzips, gar einer Lebens-Seele begründet, so wenig und noch weniger ist selbstverständlich der Begriff des Numinosen auf den des Lebens zurückzuführen. Aber vom Numinosen aus besteht eine Affinität zum Leben.

Es gibt Lebendiges, das nicht (ohne weiteres) auch numinos ist. Aber das Numinose macht auch das Nichtlebendige lebendig: der Stein, der mich numinos anmutet, sieht mich in eins damit als ein Etwas an, das geheimes Leben in sich birgt.

Dies hat zur Folge, daß sich dem Primitiven vom Numinosen aus alles Seiende, auch das auf dieser Stufe zunächst leblos scheinende, und zwar jetzt auch in Ernsteinstellung, in Lebendiges »verwandeln« kann. (Also nicht sogleich in Lebendiges, sondern vorerst in Numinoses und erst »im Gefolge« dessen, obwohl dies mit Notwendigkeit, auch in Lebendiges.)

Erst recht aber wird dadurch das Numinose als nicht mit dem Vitalen identisch erwiesen. Denn der Begriff dieses letzteren wird ja durch jenes durchkreuzt. Die schon erreichte Unterscheidung von Lebendigem und Nichtlebendigem somit wieder aufgehoben.

Nicht also, daß das Lebendige als solches numinos wäre. Es wurde ja sogar auch schon darauf hingewiesen, daß das Erlebnis des Numinosen eher am relativ Toten als am ohne weiteres und unmittelbar Lebendigen wie eher am Tierischen als am Menschlichen aufbricht. Das im profanen Sinne Lebendige ist das Alltägliche, woran das numinose Erlebnis sich stets am wenigsten entzündet. Es sei denn, daß dies Nächste sich in außeralltäglichen Formen zeigt: Blut aus offener Wunde quillt, Samen sich ergießt, im Schlafe Puls und Atem hörbar werden, der Tod den Leib in

starren Leichnam verwandelt (die Starre ist numinos lebendiger als das Leben: darin liegt das Geheimnis der Maske).

In gewisser Weise ist dennoch das Leben — das sozusagen »innere Leben« — dem Numinosen näher als etwa das einfach und schlicht Leblose. Damit der Stein numinos erscheine, muß »inneres Leben« an ihm sichtbar werden. Oder es wird zugleich mit dem Numinos-Sein sichtbar. Daher die Bevorzugung des lebendig rinnenden Wassers. Oder der Flamme. Fast mehr noch der Glut. Und weiter alles dessen, was wenigstens zum »Reiche« des Lebens gehört.

Damit es n u m i n o s erscheine, darf es nicht das klare, gewohnte, geheimnislose Leben des Alltags sein. Entrückender schaut uns das stiere Auge des Rindes als die hellen Blicke der Menschen an. Jäher befällt uns der Schauder, wenn Leben in der metallisch schimmernden Haut von Eidechsen und Schlangen sich regt, als vor lebensgemäßerer Kleidung (daß manche Schlangen den Giftzahn haben, bestätigt nur die erste Erfahrung). Das dumpfere Leben des Tieres offenbart uns überhaupt das eigentliche Leben in tieferer Gestalt, als zunächst die menschlichen Formen es tun (auch sogar viele griechische Götter sind auf der ursprünglichsten Stufe gleich den ägyptischen und zahllosen primitiven Tiere gewesen; die Entwicklung geht zum Menschen h i n — sehr in Widerspruch zu schon seit alters weitverbreiteten Lehren »aufklärerischer« oder »bildungs«-hafter Provenienz). An Puls und Atem der Schlafenden ergreift die Ansicht des Lebens uns mächtiger, als der Wachende vermuten läßt. Der Tote gar ist beinahe das Leben schlechthin. So versteht man auch die Bedeutung von Ueberresten des Lebens, Haaren und Nägeln, vor denen alle Primitiven schreckhaft-heilige Scheu anwandelt. Ein Tier, das beinahe ganz so aussieht und doch lebendig sich bewegendes Tier ist, hat Anwartschaft, fast das »Absolute« zu werden: der Ursprung der Mythen von der Schildkröte. Auch das Ei ist schon als nur optisches Phänomen, erst recht als aus Tieren hervorgegangen, ein dunkles Wunder; lange bevor sich der äußerste Argwohn durch Sichtbarwerden seiner Funktion als Ursprung von Leben bestätigt, doch freilich dann in großer Offenbarung bestätigt [1]).

Allem dem gegenüber hat aber mindestens das gleiche Gewicht: daß die Maske zwar nur als starre Maske, doch zugleich nur als Maske in Form von Leben (tierischem oder jetzt auch menschlichem, oft halb tierischem, halb menschlichem Leben) numinos ist.

1) Auch der Zusammenhang von Zeugung und Geburt wird von manchen Primitiven noch nicht durchschaut, und doch ist der Phallus bereits ein großes »Symbol«. Vgl. E. S. H a r t l a n d , Primitive Paternity, 1909—10.

Es erhebt sich die Frage, wodurch das Numinose die »Affinität« zum Lebendigen hat, so daß das Lebendige mit Vorzug als numinos erscheint, das Nichtlebendige sich zugleich als innerlich lebend bekunden muß, um als numinos sichtbar zu werden; während doch zugleich das Lebendige als solches nicht ohne weiteres auch Numinoses ist, das voll Lebendige sogar erst an zweiter Stelle als Auswirkung numinoser Mächte erkennbar wird.

In der griechischen Philosophie ist ein Seelenbegriff gebräuchlich, der — von dem Einschlag des Wissens noch abzusehen — zwar die religiöse Urbedeutung noch keineswegs abgestreift, sogar darin stets (vor allem bei Platon) sein tieferes Wesen, jedoch in den biologischen Funktionen sozusagen seinen Körper hat. Diese Seele wird nun näher als das »Autokineton« angegeben: als das sich selbst Bewegende. In Gegensatz ersichtlich zu dem, was von andrem bewegt werden muß. (So Platon, der dabei sachlich alle Früheren und auch terminologisch die Pythagoreer — Alkmaion — zu Vorgängern hat. Ebenso ist bei Aristoteles, trotz der Polemik gegen das Autokineton, die Seele als Lebens-Seele vor allem Lebens-»Kraft«.)

Der Gedanke ist verständlich. Im Unterschiede von allem »Materiellen«, das sich nur bewegt, wenn es gestoßen oder gezogen wird, ist lebendig das, was sich »von selber«, »aus eigener Kraft« bewegt. Sehen wir im Sande, dessen übrige Teilchen höchstens vom Winde aufgewirbelt werden, oder der zu rinnen beginnt, weil ihm die Unterlage entzogen wird, ein einzelnes, sonst sand-ähnliches Etwas sich »aus sich selber« kriechend bewegen, so erkennen wir es als lebendig. Und wenn es »sich tot stellt«, so vermeidet es die Eigenbewegung. Auch das pflanzliche Leben bezeugt sich, wenn im Frühling die Knospen sprießen, durch das »selbsttätig« sich regende Wachstum. Freilich scheinen eben deshalb auch Wasser und Feuer lebendig, wie sie ja aber wirklich — auch noch jeder Heutige vermag sie so zu sehen — als lebendig erscheinen. Ob übrigens die heutige Wissenschaft mit dem Gedanken der ursprünglichen Bewegung (etwa in differenzierteren Formen) zur Begründung des Lebensbegriffes vielleicht noch etwas anfangen könnte, steht hier selbstverständlich nicht zur Diskussion.

Spontane Dynamik, als latente Fähigkeit zu schließlich ungeheurer Gewalt oder sich auch sogleich in mehr oder minder wilden Entladungen aktualisierend, hat sich auch als die erste Qualifikation des Numinosen erwiesen. Hier liegt offenbar der Grund zu der Affinität zwischen dem Numinosen und dem Vitalen. Nicht daß das Vitale schon als solches und von vornherein numinos, das Numinose gar auf Vitales zurückführbar wäre. Das Vitale gibt es auch als profan Vitales. Und das Numinose ist

zunächst nichts als das Numinose. Aber das Numinose ist dann (obwohl zugleich in eins damit) auch spontane Dynamik. Selbstverständlich nur numinose Dynamik. Und als solche vital. Daher erscheint das Numinose mit Vorzug an Vitalem. Zunächst nicht an allem Vitalen, sondern nur solchem, das an erster Stelle numinosen Charakter hat. Der aber doch eben mit Vorzug an gewissem Vitalen haftet. Und das Nicht-Vitale wird, indem es sich als numinos bekundet, zugleich als Vitales sichtbar. Daher ist alles Numinose vital. Auch die »Götter« »leben«. Sodann aber wird nun auch allmählich das Vitale als solches und damit das Vitale überhaupt als numinos verstanden.

Und der zunächst numinose Seelenbegriff ist es, der nun am spezifisch Vitalen, inzwischen auch dem schon profan so Erscheinenden, die vitalen Funktionen übernimmt. Wobei der Seelenbegriff jetzt auch, obwohl selten und niemals restlos, die numinose Urbedeutung reichlich abstreifen kann. Das Wesen der Seele ist dann: spontane Dynamik.

5.

Bei allem dem ist jedoch, beinahe künstlich, von der Seele als »Bewußtsein« abgesehen worden.

Auch das Bewußtsein, zunächst das Wissen, oder wenigstens das Wissende ist, wie das Lebendige, dem Primitiven schon früh ein vertrauter Begriff. Als ein eigentümlicher, von dem des Nichtwissenden im Prinzip unterschiedener. Und wiederum einer, zu dessen Begründung es nicht des Umweges über das Numinose bedarf.

Man hat oft die sogar besondere Späte des Wissens-Begriffes behauptet. Man hat hervorgehoben, welche Wendung es bedeutete, da der Blick sich vom Gewußten auf das Wissen richtete. Noch der erste Einsatz der Philosophie hat die Drehung nicht vollzogen, die dann freilich bald erfolgte und der Philosophie schon zu schaffen machte, da sie mit ihrem eigentlichen Einsatz noch am Seienden festhielt.

Gleichwohl ist die Philosophie nicht erst die Entdeckerin des Wissens gewesen. Schon lange vor aller Philosophie gab es Worte für Wissensarten: das Sehen, das Hören. Welche Beweggründe zu ihrer Bildung geführt haben, braucht hier nicht zu beschäftigen.

Vor allem aber bedarf es an dieser Stelle nicht der Frage nach der ausdrücklichen Entdeckung des Wissens. Etwas wird als wissend gemeint und von Nichtwissendem unterschieden, auch ohne daß man eigentliche, nämlich formulierte, Begriffe dessen hätte.

Daß in dieser Weise Wissendes und Nichtwissendes schon früh bekannte,

nämlich gehandhabte, Kategorien sind, tritt um so deutlicher an dem weiteren, hier noch vor allem wichtigen Zusatz hervor: wonach nur Lebendiges als auch wissend genommen wird.

Der Stein, den ich trete, ist nicht lebendig und so auch nicht wissend. Ist wenigstens zunächst nicht lebendig und so auch nicht wissend. Wie er denn von seinem Getretenwerden nichts weiß oder doch nichts zu wissen braucht. Vermutet aber einer, daß der Stein sein Getretenwerden doch irgendwie »empfinde«, so ist die Voraussetzung, daß er als auf verkappte Weise auch lebendig angesehen wird. Wobei auch dies — nach dem früheren — noch nicht das Primärste ist.

Wenn also nur Lebendiges (sei es direkt, sei es indirekt als lebendig Angesehenes) als wissend genommen wird, so fallen indes wiederum die Begriffe des Lebendig- und des Wissend-Seins nicht völlig zusammen. Zwar kann nur Lebendiges wissend sein. Aber es kann zugleich Lebendiges geben, das nicht oder jedenfalls nicht immer Wissendes ist.

Der Primitive kennt Schlaf und Ohnmacht, worin das Wissen ausgelöscht ist, das Leben aber dauert: Lebenszustände an Lebendigem, ohne daß Wissen da wäre. Zweifelhafter mag es sein, ob hier auch das pflanzliche Leben genannt werden darf. Es wird zwar selbstverständlich als von dem eigentlich Leblosen — etwa den Steinen — Verschiedenes aufgefaßt. Und zwar direkt, nicht erst auf dem Umweg über das Numinose. Wobei wiederum die Ränder der Gebiete ebenso fransig sind wie hier allenthalben und wie übrigens auch noch bei uns. Doch dürfte noch das pflanzliche Leben nicht mit dem tierisch-menschlichen in die Einheit des Lebens-Reichs überhaupt zusammengegangen sein. Immerhin mag bald auch dies geschehen. Um so mehr kann das Wissen so aufgefaßt werden, daß es zwar nur an Lebendigem vorkommt, daß aber nicht alles Lebendige und daß es nicht stets wissend zu sein braucht.

So ist es trotz mancher Bedenklichkeiten der Philosophie ja auch noch bei uns. Nur an Lebendigem kennen wir das Wissen. Und können uns kein Wissendes denken, das nicht Lebendiges wäre. Doch gibt es Lebendiges, das nicht weiß. Sei es, zur Zeit, sei es, überhaupt nicht. Das Leben ist Voraussetzung des Wissens.

Auch qualitativ ist das Wissen in das Leben mannigfaltig verflochten. »Bewußtlosigkeit« und »Ohnmacht« gehen mit verschiedenen Worten und Wortbedeutungen auf den gleichen Tatbestand. Der Schlaf ist etwas ebensosehr das Leben wie das Wissen betreffendes. Krankheit mag zunächst ein Zustand des Lebens sein: er verändert nicht weniger das Wissen. Und auch für die umgekehrten Einwirkungen des Wissens auf das Leben hat jeder naheliegende Beispiele zur Hand.

Ersichtlich sind die Begriffe von Wissen und Wissendem nicht numinoser Herkunft. Wie man profan Lebendiges kennt, so kennt man profan Wissendes. Sowohl die im eigentlichen Sinne noch begriffslose, doch schon unterscheidende, Kenntnis von Wissendem (Wissend-Lebendigem) gegenüber dem Nichtwissenden (Nichtwissend-Lebendigen) wie auch die ausdrückliche Entdeckung des Unterschieds begründet sich nicht erst im numinosen Erlebnis.

Obwohl, wenn diese Entdeckung am Gegensatz der Bewußtlosigkeit im Falle einer Ohnmacht erfolgt, numinose Erlebnisse nahe sind. Dann aber ist es charakteristisch, daß grade der Bewußtlose und nicht die umstehenden Bewußten numinos anmuten!

Trotz alledem wird seinerseits das Numinose stets, jedoch wiederum in einem verborgenen und wiederum tieferen Sinne, als bewußt erlebt. Nicht durch Verleihung des eigenen Bewußtseins an das Numinose, wie der Animismus meinte. Und wie auch, nur unter Erfassung des zugleich noch besonderen Numinosen, das sogar auch als derart Besonderes, noch bevor darauf Bewußtsein übertragen worden sei, habe erlebt und verehrt werden können und erlebt und verehrt worden sei, der bisherige Präanimismus gemeint hat, sofern er überhaupt der Frage nach der Begründung des bewußten (»seele«- und »geist«-haften) Numinosen nachgegangen ist [1]). Das eigene Bewußtsein wird — zunächst — ja gar nicht als numinos erlebt. Es wird auch nicht im profanen Sinn als etwas »Wunderbares«, Großes, Stolzes erlebt, mit dem man um seiner Erhabenheit willen das Numinose auszustatten als angemessen hätte erachten können.

Ebenso ist das Numinose nicht auf Grund seiner — dem Numinosen als solchen gegenüber schon sekundären — Lebendigkeit als auch bewußt anzusprechen. Denn das Lebendige als solches ist ja nicht notwendig bewußt. (Zwar ist nur Lebendiges bewußt. Aber nicht alles Lebendige ist bewußt oder es ist nicht immer bewußt.)

Nachträglich erscheint freilich doch alles Lebendige und es erscheint immer in einem gewissen Sinne bewußt. Bedeutsame Zeugnisse dessen sind bis zur Gegenwart übrig geblieben. Und ohne daß das Lebendige in eins damit als numinos erschiene. Mindestens ist der numinose Charakter des Lebendigen als eines auf eigentümliche Weise doch stets auch Bewußten oft dünn geworden, wenn auch Spuren davon in jedem Falle noch fühlbar sind. Gleichwohl ist die Erkenntnis des Lebendigen als eines

1) Vgl. jedoch die Note S. 324 über Durkheim und Söderblom.

in besonderer Art doch stets auch Bewußten nur auf dem Wege über das Erlebnis des Lebendigen als Numinosen zustande gekommen. Und somit hat zwar nicht das Lebendige dem Numinosen, wohl aber das Numinose dem Lebendigen und zwar dann allmählich allem Lebendigen »Bewußtsein« verliehen. Somit ist jedenfalls das Numinose als solches das primär nun auch noch als auf seine Weise Bewußtes Erlebte.

Der eigentümlichen Art des Bewußtseins in allem Numinosen näherzukommen, mag es rätlich sein, seiner eigentümlichen Art im Lebendigen, dem Lebendigen als ebenfalls auf besondere Weise stets Bewußten nachzugehen.

Das spezifische Wesen des Lebendigen wurde oben (S. 335 f.) in die Fähigkeit zu ursprünglicher Bewegung gesetzt. Die Biologie hat, namentlich so oft sie es als unmöglich behauptete, die vitalen Phänomene mit den bloß mechanischen Prinzipien zu begreifen, das Lebendige anders gesehen. Nicht die unmittelbare Kraftbegabtheit, sondern — wie man sich seit Jahrhunderten auszudrücken pflegt — die »Zweckmäßigkeit« gilt als die das Organische vor dem Anorganischen auszeichnende Eigentümlichkeit. Sie als bloßen Anschein aus ebenfalls nur mechanischen Prinzipien zu begreifen war daher die Aufgabe mechanistischer Biologie (vor allem Darwins, dessen genialer Gedanke »natürlicher Selektion« hier mit einem Schlage Lösungsmöglichkeiten eröffnete, deren Bewunderung sich auch der im Prinzip auf andren Wegen Gehende nicht entziehen kann). Und der Wissenschaftslehre bedeutete die Zweckmäßigkeit die der Biologie spezifische, obwohl szientifisch problematische Kategorie (so Kant).

Indes ist Zweckmäßigkeit eine vielleicht nur einseitige und uneigentliche Benennung. Das Gemeinte wird auch wohl so ausgedrückt, daß im Organischen »Sinnbezüge«, nicht nur als dort faktisch realisiert, sondern als immanente Realität, als das Verhalten wirklich bestimmend, am Werke seien. Daß eine »geheime Vernunft« in den Lebensvorgängen walte. Wenn die Wurzeln eines Baumes nach Wasser »suchen«, seine Blätter sich dem Licht »zuwenden«, so scheinen sie nach dem Wasser zu »tasten«, nach dem Licht gleichsam mit geschlossenen Augen »auszuschauen«.

Auch der modernen Biologie sind solche Gedanken nicht fremd. Namentlich wo man die Natur auf experimentelle Eingriffe, auf ebenso gewaltsame wie ohne Zweifel ungewohnte Störungen hin sich den Umständen nach überraschend »sinnvoll« und »vernünftig« verhalten sieht. Und zwar in Phasen oder Sphären, wo von eigentlichem Bewußtsein keine Rede sein kann. Sogar eine das individuelle Wohl (wie auch das der eigenen »Gattung«) überschreitende Zweckmäßigkeit des unbewußten Verhaltens

hat man nachweisen zu können geglaubt [1]). Bereits in den Jahrzehnten sonst unbestrittener Herrschaft des mechanistischen Gedankens ist von Eduard von Hartmann ein Vitalismus im Sinne einer Lehre von »unbewußtem Geiste« im Leben der organischen Natur vertreten worden. In verwandter Bedeutung gebraucht heute Driesch das Wort »Psychoid«.

Man hat diesen Redeweisen vorgeworfen, daß sie von vornherein unsinnig seien, da sie ein »unbewußtes Bewußtsein« behaupteten. In der Tat ist die Meinung, wenn man die Wurzeln des Baumes nach Wasser »suchen«, seine Blätter sich dem Licht »zuwenden« sieht, nicht, daß sie sich lediglich »in Uebereinstimmung mit« objektiven Sinngesetzen, nur einer an sich selber oberhalb des Lebens thronenden Vernunft »gemäß« verhielten. Sondern sie scheinen wirklich »nach« dem Wasser zu »tasten«, »nach« dem Licht — »gleichsam mit geschlossenen Augen« — »auszuschauen«. Aehnlich also, wie wenn sie Bewußtsein hätten. Ebenso wird das seltsam »kluge« Verhalten der Lebewesen auf die experimentellen Eingriffe hin vitalistisch so verstanden, als ob es da etwas vernünftigem Denken Vergleichbares gebe. Dennoch nimmt man dort selbstverständlich kein eigentliches Bewußtsein an. Hält sich mit Betonung an Phasen und Sphären, wo eigentliches Bewußtsein ausgeschlossen ist. Würde das Vorhandensein von solchem auch nachdrücklich leugnen. Man scheint in der Tat die Meinung als die Annahme eines »unbewußten Bewußtseins« bezeichnen zu können.

Ob sie indes als unsinnig abzutun sei, wäre mindestens noch erst zu untersuchen. Immerhin wird sie — von der jahrhundertealten Geschichte der Ueberzeugung zu schweigen — auch heute noch von bedeutenden Philosophen und Biologen verteidigt. Und mehr als nur verteidigt.

Sie kann für die Beantwortung der Frage nach dem »Bewußtsein« des Numinosen aufklärend sein.

Obwohl in der Regel freilich das Bewußtsein des Numinosen als sogar dem menschlichen gegenüber eher noch wacher gemeint wird. Gelegentlich kommt es dennoch auch dem »unbewußten Bewußtsein« des Organischen mindestens nahe. Dieses ist von Eduard von Hartmann, der dabei nur uralten Ueberzeugungen Ausdruck gab — wie es übrigens vor ihm Schelling, überhaupt das Zeitalter Goethes tat —, als ebenfalls dem menschlichen Bewußtsein an Tiefe und Weisheit unendlich überlegen behauptet worden. Das Ueber- und das Untermenschliche könnten hier wohl in Verwandtschaft stehen.

1) Vgl. Erich Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelenlebens, Leipzig 1917.

Daß an allem Numinosen derartiges »Bewußtsein« erlebt werde, kann dies nur selber zeigen. Man vergegenwärtige sich die früher gegebenen Beispiele, die damals das Numinose als solches oder das Numinose in Verbindung mit dem Vitalen versinnbildlichen sollten (S. 318 f.). Namentlich die Versuche, dies letztere sichtbar zu machen, können die Verbindung des Numinosen mit dem Vitalen nicht nur auf Grund der »spontanen Dynamik«, sondern ebenso auf Grund des eigentümlichen »Bewußtseins« in beiden veranschaulichen. Besonders intensiv tritt aber das »Bewußtsein« des Numinosen dort hervor, wo zunächst Nichtlebendiges als numinos und in Einheit damit dann auch als lebendig erlebt wird. Lebendig nun nicht nur um der ursprünglichen Kraftbegabtheit, sondern ebenso um einer Art von »Bewußtsein« willen.

Es ist versucht worden, dies am Beispiel eines Steines sinnfällig zu machen, der, zunächst ein totes Ding, sich dann in Numinoses »verwandelt« (S. 320). Unwillkürlich — wie bestimmt zu versichern ist — wurde da der Ausdruck gebraucht: eines Tages in der Mittagssonne sei ein geheimes Sichregen in ihm, »blinzle« er mich auf eine seltsam verborgene Weise zugleich gefährlich und verlockend an. Dies »Blinzeln« ist aufdeutend.

Ueberall, wo numinoser Schauder den Menschen packt, ist ihm ein Etwas gegenwärtig, dessen erster Charakter das Numinose, dessen zweiter die numinose »Macht«, dessen dritter aber — alles in eins — dieses ist: daß jenes Etwas »Absichten« hat. Vielleicht auf mich, vielleicht gleichgültig an mir vorübergehend. Absichten, die nicht zu durchschauen sind. Es ist nicht einfach bloße Gewalt, die rätselhafterweise zugleich schreckend und lockend wäre. Sondern eine Gewalt, die »weiß«. Nicht in menschlicher Art, aber dennoch »wissend« und »meinend«. Ihre Absichten können verderblich sein. Stets ist etwas Gefahrbringendes in allem Numinosen. Sogar zuweilen etwas von »bösem Blick«. Etwas von »List« und »Hinterlist«: der Ursprung der Lehre vom »Neide der Götter«. Gibt man sich willig dem Lockenden hin — denn alle warnenden Mythen von gegenteiligen Erfahrungen sind nur Ausgeburten der trotz der (auch dort erlebten) Lockung doch dauernd stärker geängstigten Phantasie —, so wird die Güte des zuerst Grauenden sichtbar. Stets aber hat das da Erlebte ein verschleiertes »Auge«.

Hier ist die Grundlage berührt, auf der aus dem Numinosen »Götter« werden. In ihrem Falle ist das »Bewußtsein« heller, wacher als das menschliche. Auch abgesehen davon, daß es sich in der Ausgestaltung dem menschlichen allmählich nähert. Anderwärts wird das »Bewußtsein« des Numinosen als dumpfer erlebt. Wenn der jeweilig besondere numinose Gegen-

stand etwas Schlafendes hat. Auch da ist es dem menschlichen, wie man es noch vom »unbewußten Bewußtsein« des bloß Organischen behauptet hat, an Tiefe und Weisheit, auch an List — guter wie böser — unendlich überlegen.

Kein Zweifel, daß sich das Erlebnis der organischen Natur als auch ihrerseits auf unbewußte Weise bewußter erst aus dem Erlebnis des Numinosen und seines Bewußtseins entwickelt hat. Auch wenn es sich dann davon ablösen, das Erleben des Organischen als unbewußt wissenden auch noch nach Erlöschen der numinosen Farbe erhalten bleiben konnte. Wobei übrigens in Spuren der numinose Charakter auch heute noch stets alles derartige Erleben des Organischen durchzieht.

Mithin ist die Auffassung des Numinosen als nun auch in der jetzigen Bedeutung »lebendig« ebensowenig wie die frühere (als ursprünglich kraftbegabt) vom Vitalen her übertragen worden, da sie im Gegenteil erst ihrerseits das analoge Gesicht des Vitalen begründet. Aber auch diesmal setzt das Numinose mit Vorzug am Vitalen an, das eben auch noch nach der Trennung beider den Aspekt des unbewußt Wissenden bewahren kann. Das Nichtlebendige jedoch, das als numinos erscheint, wird nun auch in dem jetzigen Sinne als zugleich »lebendig« erkannt.

Noch falscher aber als der Ausgang vom doch wenigstens »unbewußten Bewußtsein« der Natur wäre (und ist) der vom Bewußtsein des Menschen. In wiederum gradem Gegenteil wird die menschliche Seele, »Seele« nun als »Bewußtsein« genommen, wiederum erst spät und sogar besonders spät als ebenfalls numinos oder Auswirkung von Numinosem begriffen.

Indes ist hier zunächst überhaupt erst der Begriff »Seele« auch in die neuen Zusammenhänge einzufügen.

Die deutsche Sprache hat neben dem Wort Seele in zum Teil sehr ähnlicher Bedeutung das daher auch oft zur Benennung der hier in Frage stehenden Wesenheiten herangezogene Wort Geist. Verwandte Paare gibt es in den andren europäischen Sprachen: Psyche und Pneuma; Anima und Spiritus. Um das Verhältnis beider Begriffe hat man sich oft und seit langem bemüht. Berühmt ist – nach Wilhelm von Humboldts Ausführungen im Nachwort zu dem Fragment »Ueber den Geist der Menschheit« — Rudolf Hildebrands Artikel »Geist« im Grimmschen Wörterbuch (jetzt auch separat: Halle 1926), der ebenfalls — wie Humboldt — auch den Beziehungen zu dem Wort Seele nachgeht. Indes leidet die bedeutende, durch die Höhe der Betrachtungsweise, Reichtum und

Feinheit ausgezeichnete Abhandlung darunter, daß die großen Gesamtentwicklungszüge, die sich im ganzen doch, trotz mancher Störungen des gradlinigen Ganges, nach einer gewissen einheitlichen Richtung bewegen, nicht mit Entschiedenheit in den dann notwendig wenigen Hauptlinien erfaßt sind.

Im Ursprung sind Seele und Geist nahe verwandt. Denn Geist bedeutet da, wie die meisten derartigen Worte in den europäischen Sprachen, Atem, Hauch, Wind. Doch die Entwicklung strebt auseinander. Und zwar im wesentlichen so, daß Geist das weniger Menschliche, Leib- und Lebensnahe wird. Er ist »objektiver«. So daß die Seele dann wohl der »subjektive Geist« heißt. Er nimmt nicht selten sogar etwas »Abstraktes« an. Während das Wort Seele auch in seiner aufgeweichtesten Bedeutung eine Beziehung zur »Wirklichkeit« behält. Nicht daß der Geist von vornherein dem Leib und Leben abseitiger wäre. Der Name »Lebensgeister« hält noch heute die Verbindung fest. Noch weniger ist der Geist ursprünglich machtleer. Er ist da vielmehr die eigentliche »Macht«. Ist es sogar auch in der Seele. Denn nicht selten begegnet der Geist sozusagen als Teil der Seele. Dann als der obere Bezirk oder in andren Fällen die tiefere Schicht der Seele. So noch bis in Sprachgebräuche einiger Richtungen der modernen Psychologie hinein. Wobei freilich auch dort der Geist auch als das Unwirkliche und Machtlose, die Seele als das Wirkliche begriffen werden k a n n. Anderseits greift der Geist weit über die Seele hinaus. Und nicht nur, wie auch diese manchmal sehr umfassend wird. Der »Geist des römischen Rechts«, »des Kapitalismus«, »der Gotik« ist ersichtlich andres als ihre »Seelen« es wären. Obwohl die Sprache auch diesen Ausdruck gestattet (wenigstens bei der Gotik). Die Entwicklung des Geistes zum Objektiveren und sogar Abstrakteren wird sichtbar. Auch zum Unwirklicheren und im eigentlichen dynamischen Sinne Machtloseren. Wobei jedoch zuweilen auch da der Geist als das in Wahrheit Mächtige behauptet wird. Oder sich die Forderung erhebt, ihn zu machtvollem »Leben« »aufzuwecken«. Auf der höchsten Stufe ist Gott Geist. Unbeschadet, daß Gott vielleicht auch Seele sein oder haben kann. (Möglicherweise mit einer auch noch besonderen, nun in etwas anderem, wohl engerem Sinne so genannten, partiellen geistigen Zone.) Man vergleiche immerhin »Gott« mit der »Weltseele«.

Das Verhältnis von Geist und Seele soll hier nicht in allen Richtungen und mit Heraussonderung der einzelnen Punkte analysiert werden. Beide sind numinosen Ursprungs. Und beider Bedeutung kann und konnte profaniert werden. Wobei der Geist diesem Schicksal vielleicht noch mehr als die Seele verfiel. Obwohl anderseits sogar auch dann wesentliche

Eigentümlichkeiten des Ursprungs dem Geist mehr als der Seele anhaften. (Mit andren ist es umgekehrt.)

Denn der Geist wird zwar abstrakt, unwirklich, machtlos. Mehr als die Seele. Aber der Geist erinnert sich deutlicher, daß er niemals nur Leben im bloß biologischen und vor allem niemals nur Bewußtsein im bloß psychologischen Sinne war.

Zwar ist Geist auch als Bewußtsein genommen worden. Aber er geht darüber hinaus. Und dies auch dann, wenn man es bei der Seele vergessen hat. Er ist sogar innerhalb der — dann auch unbewußten — Seele grade als das Reich des Bewußtseins aufgefaßt worden. Aber eben da und oberhalb dessen konnte sich der Geist hierbei als der höhere Bezirk oder das tiefere Wesen des Bewußtseins behaupten.

Es ist aufdeutend, daß Gott und Götter Geister sind. Die numinosen Wesen sind es überhaupt. Sie können größtenteils auch Seelen sein. Aber Geister oder wenigstens geisthaft sind sie immer. Das Numinose überhaupt ist geisthaft. Freilich nur in der eigentümlichen, schwer benennbaren Art, die dem imaginativ nacherlebenden Verständnis anzudeuten versucht worden ist.

Noch einmal an nun schon seele-nahem, doch noch bewußtseinsfernem Beispiel: Wenn vergossenes Blut einen rötlich anglimmt, etwa den, der sich einer Tötung schuldig weiß, so meint er wohl, es »ziele« auf ihn. (Der — fürchtende oder hoffende, in jedem Falle erschauernde — Argwohn, daß das Blut eines Ermordeten beim Nahen des Mörders neu zu fließen beginne, hat hier seinen Ursprung.) Niemand meint, daß da ein »Denken« in dem Blute stattfinde, irgendwelches »Bewußtseinsgeschehen« sich ereigne. Jedoch ein Abzielen, ein Hinweisen, ein Deuten wird erlebt. Und wer kann gewiß sein, daß dann aber aus dem Blute nicht noch ein gefährlicheres Etwas einem entgegen- und zielsicher an die Kehle springt?

Genau so blinkte den Primitiven ein in der Sonne glitzerndes Quarzstückchen an: mit drohendem oder bei näherem Zusehen auch verheißungsvollem — wenn nicht verführerischem — Blick, jedenfalls einem »Blick«. Gleichwohl liegt wenigstens hier, wie aber dann auch beim Blute, die Annahme eines »Bewußtseins« ganz fern. Von »Hineinverlegung« der eigenen »Seele«, des eigenen Fühlens, Denkens, Wollens, wie der Animismus sich die Sache vorstellte, ist (erlebnismäßig) gar keine Rede.

Dabei kann im Blut wie im Quarzstückchen sogar schon ein Schimmer »personalen« Wesens lebendig sein, der aber oft auch fehlt oder nur dünn, sozusagen abgeschwächt (mit freilich die Richtung umkehrendem Aus-

druck) bemerkbar ist. Eine einsame Fußspur — die ebenfalls bei allen Primitiven ein großes numinoses Phänomen ist; noch im Jahrhundert der Aufklärung lebte bei dem Verfasser des Robinson das Gedächtnis daran nach — »sieht« einen ebenfalls höchst »bedeutungsvoll« und in dem dadurch bezeichneten Sinne »geisthaft«, »geisthaltig« an, obwohl hiermit an dieser Stelle nicht mehr als das — nur zugleich freilich dynamische — Ausstrahlen von »Bedeutung« gemeint sein mag. Der unbestimmte Schein des Mondes mit seiner blassen Bedenklichkeit, hohl hallende oder raunende Nachtgeräusche und zahlloses andre, vor allem solches von verschwebender Art, können einen noch versteckter »geisthaften« Charakter haben. Der Ton des Schwirrholzes dagegen schüttelt so gewaltig, daß man sich da wohl schon wieder von »personaler« Macht ergriffen fühlt. Im Donner brüllt der »Zorn Gottes« über uns hin oder uns an. Wie auch munkelndes Wispern und das Echo bereits »Stimmen« scheinen.

Das Beispiel des Blutes zeigte die »Geisthaltigkeit« des Numinosen auch am Menschen. Ebenso sind Herzschlag, Atem, Schatten in eins mit ihrem Dynamischen »geisthaft«. Zumindest »bedeutungsvoll«. Sie »sagen« etwas. Sprechen nicht immer grade den Beschauer an, aber murmeln wohl zu sich selbst. Oder stiften jedenfalls geheime Sinnbezüge. Weisen, deuten, zielen ab. Und »blicken«. Das glasige Auge des Toten ist besonders grauend. Die mythische Phantasie hat überhaupt den Eindruck der Augen vor allem ausgewertet. Aberglaube und Gebräuche knüpfen bis heute an die Augen an. Die Dichter wissen noch unmittelbar, was es mit den Augen auf sich hat. Und mit den irgendwie verhangenen, selbst und sogar grade bis zur Dumpfheit mancher Tiere hinab, noch mehr als mit den vordergründig hellen und klaren. Wobei freilich auch die blanken einen Abgrund hinter sich haben können. Die Dichter wissen auch das, wie sie überhaupt noch allerhand wissen. Immerhin ist die »rindsäugige« Hera, die »eulenäugige« Athena modernem Verständnis meist nur eine Verlegenheit. Doch die Augen der Toten — die »toten Augen« — wirken auch bei uns noch Entsetzen. Sie zu schließen, bevor es dazu kommt, blieb und bleibt frommer und mehr als nur »frommer« Brauch.

Es ist — immer wieder; und nun auch für das jetzt Infragestehende — charakteristisch, daß der Schlafende, der Ohnmächtige und Bewußtlose, der Tote vor allem den numinosen Schauder erregen. Nichts macht sinnfälliger, wie sehr die animistische Deutung falsch ist, die zwar den Ansatz zur Entstehung des Seelenglaubens ebenfalls besonders bei dem Anblick des Toten nimmt, dann aber meint, es sei das F e h l e n des Atems, was den Primitiven zu der Vermutung bringe, daß der Atem beim Lebenden das Leben begründe; es sei das F e h l e n des Bewußtseins — jetzt wohl

eher in Schlaf und Ohnmacht und aus der eigenen Erfahrung heraus —, was die Bedeutung des Bewußtseins für den entgegengesetzten Zustand erkennen lasse. Nicht auf dem negativen Grunde von Mängeln und als bloße Hinweise auf die dadurch offenbarte Höherwertigkeit des wachen Seins, sondern positiv und selbst muten der Schlafende, der Ohnmächtig-Bewußtlose, der Tote numinos an. Die numinose Ueberlegenheit kommt ihnen und nicht den im Tage Lebenden zu. (Obwohl das natürliche Grauen alle ursprünglichen Menschen das »volle Leben« als »glücklicher«, das der Abgeschiedenen als nur halb und glücklos ansehen läßt. Diesen »fehlt« insofern allerdings etwas: so »erklärt« sich auch — nachträglich — ihre Tücke. Aber die numinose Macht haben doch sie und nicht wir. Wenn es uns nicht gelingt, uns in den Besitz ebenfalls numinoser Gegenmittel zu setzen. Uebrigens kommt es von der größeren Macht der Abgeschiedenen aus allenthalben doch auch dazu, daß ihr Dasein als das höhere, als das wahre Leben verklärt wird. Sie werden dann zu Heroen, Göttern, Seligen.) So wird die Bedeutung des Atems auch sicher nicht an seinem Fehlen beim Toten, sondern dort, wo er da und sogar besonders vernehmlich ist, im Anblick der Schlafenden und Ohnmächtigen erlebt. So ist es nicht der Mangel des Bewußtseins, der seinen Besitz als kostbar erscheinen läßt. Sondern der »Geist«, der aus dem Auge des Toten blickt, ist überlegenes »Bewußtsein«. Freilich »Bewußtsein« besonderer Art. Oder überhaupt nicht »Bewußtsein«. Jedenfalls etwas, das mit unsrem »Bewußtsein« vorerst gar nichts zu tun hat.

Es wird daher allerdings schwer sein, zwischen jenem »Geist« und unsrem Bewußtsein die Verbindung zu stiften.

In der Tat dürfte das Bewußtsein im üblichen Sinne niemals und nirgends unmittelbar als ein numinoses Phänomen erlebt worden sein. So daß es primär auch keine Angelegenheit der »Seele« als eines Numinosen ist. Man kennt es — sei es ausdrücklich, sei es noch ohne Begriffe — als etwas Profanes. Zwar als dem Leben Verhaftetes, das aber auch seinerseits schon als Profanes bekannt ist. Wobei freilich das Bewußtsein den ihm später doch eigentümlichen numinosen Charakter nicht erst auf dem Umweg über das Leben und dessen etwa schon vorher erreichtes Numinose gewonnen zu haben braucht.

Vorhergehen muß vielmehr nur das Erlebnis des numinosen »Geistes«, vornehmlich am Toten. Oder auch dem Bewußtlosen. Dem Schlafenden. Dies aber muß in der Tat vorhergehen. Nur auf dieser Grundlage kann n a c h t r ä g l i c h auch das profane Bewußtsein als numinos und von da aus weiterhin als »seelisch« erscheinen.

Man könnte sich den Weg so vorstellen, daß die erste Station die früher beschriebene (S. 321 f.), nach den freilich auch schon zahllosen Urerlebnissen des Numinosen durch Phantasie und Systematik genährte Generalisierung der numinosen Mächte zu den einzigen Wirkkräften in allen Zusammenhängen des Daseins überhaupt wäre. So daß also die Bewußtseinserscheinungen ebenso wie alles andre als Auswirkungen derartiger Mächte aufgefaßt worden seien. Noch immer nicht durch ein eigentliches »Erklären«, aber doch durch ein nachträgliches Fragen, ahnendes Deuten, Verbindungen-Ziehen.

Der Weg, auch das Bewußtsein dann numinos zu »interpretieren«, brauchte nicht notwendig über die analoge »Interpretation« des (organischen) Lebens gegangen zu sein. Auch sogar unmittelbar von dem Erlebnis des Todes, der Ohnmacht, des Schlafes aus läßt sich dergleichen denken. Der Tote hat jene ungeheure Macht. Hat sie mehr als der Lebende. Sollte dieser nicht auch etwas davon, wenn auch schwächer und jedenfalls verborgener haben? Er hat es ja wirklich; und in mancher Hinsicht sogar seinerseits doch voller als der Tote (vgl. S. 327): schon als Lebewesen; ferner als jemand, dem da und dort unbegreifliches Glück zugefallen ist — auch das Sehenkönnen, das Hörenkönnen, das Denkenkönnen muß geheimnisvoller Macht zu verdanken, muß Auswirkung geheimnisvolle Macht in uns selber sein.

Voraussetzung ist nur, daß diese Fähigkeiten als solche und daß ihr Wert entdeckt ist. Was aber an dem Verlust von Gesicht und Gehör, von dem manche Einzelne zu dann allgemeinem Erschrecken betroffen worden sein mögen, ohne Zweifel schon früh erfolgte. (Die Bedeutung des Blinden in Urzeiten bezeugt es. Sie ist durch das starre Auge auch positiv und wird mythisches Symbol des — wahren — »Sehers«, mit dem der Dichter zusammensteht. Aber die Blindheit ist, seit je, doch auch negativ: der Hintergrund für die auch noch nach heutigen Begriffen »entsetzlich« grausame — grau-same — Strafe der Blendung. Alle Strafen haben ursprünglich derartige Hintergründe.) Auch der Verlust des Gedächtnisses im Alter, das Nachlassen der Denkkraft, gar die äußersten Verfallszustände, denen der Mensch da ausgesetzt sein kann, mögen die negative Folie für die Erfahrung des positiven Besitzes auf der Höhe des Lebens gewesen sein. Wobei freilich das Alter, samt allen jenen Erscheinungen, auch wieder eine (numinos) ehrfürchtige Ansicht hat. Die gleiche Doppelbedeutung ist dem Wahnsinn eigentümlich, der jedenfalls in der Form der Blödheit den Wert der gesunden Geisteskräfte hervortreten läßt. Zugleich ist er aber die Epiphanie numinoser Mächte. Die »Besessenheit« kann dann, wenn nicht ähnlich, so doch vergleichbar aussehen, wie die

Zustände, in die man durch eine große Reihe kultischer Zeremonien, darunter Narcotica, versetzt wird.

Hier ist zum erstenmal sogar auch an spezifisches Bewußtsein gerührt, das nicht nur indirekt numinos anmutet. Immerhin handelt es sich um Ausnahmezustände, die außerdem noch nicht durch ihre qualitative Art den Verdacht nahelegen, daß auch die gesunden Bewußtseinsgeschehnisse numinosen Wesens sein möchten, wenn sie auch diese dann langsam andringende Vermutung erleichtern. Sachlich dem gesunden Bewußtseinsgeschehen verwandter ist die Ideenflucht Manischer oder Hypomanischer, bei denen die Rapidität der Einfälle, ihr Scharfsinn auch bei hebephrenem Charakter bewundert wird und zugleich gelegentliche seltsame Ausbrüche erschrecken. Aehnlich mögen die Phantasien eines Fiebernden betrachtet werden.

Doch wird man von alledem nur zeitweilig und in der Weise von Krankheit befallen. So daß es höchstens scheinen kann, als habe ein »Geist« sich *in* das Bewußtsein eingenistet oder strahle dort *hin* seine Wirkungen aus. Nicht aber, daß das Bewußtsein selber und als solches ein »Geistiges« oder dessen Erscheinung sei.

Anders ist es mit der Macht der Rede oder des Rates, die bei allen Primitiven Staunen erregt, ferner der Erfindungsgabe einzelner, die bewundert wird. Auch da »*schließt*« man bald auf numinose Kräfte. Aber hier fehlt wieder das *unmittelbare* numinose Erlebnis, wenn man es nicht vorgängig angesichts andrer Phänomene gewonnen hat. Staunende Bewunderung verdient und erhält die geistige Kraft auch selbst durchschnittlichen erwachsenen Mannes, wenn man ihn neben einem Kinde sieht oder sich seiner eigenen Kindheit erinnert. Ebenso umgekehrt die außergewöhnliche Begabung eines Kindes oder sein sichtbarer Entwicklungsfortschritt. Aber als numinos erkennt man dies alles doch nur indirekt.

Immerhin mag auf diese Weise die Verbindung zwischen dem »Geist« und dem Bewußtsein gestiftet werden. Der nähere Weg scheint indes ein anderer. Die Frage darf nicht (nur) beim Bewußtsein, sondern muß vor allem beim Geist einsetzen.

Es ist versucht worden, den Geist so zu beschreiben, daß er als von dem Bewußtsein sehr verschieden sichtbar werde. Dennoch war zur Charakterisierung des Geistes zugleich die Rede von einer eigentümlichen, besonderen Weise des Bewußtseins nicht zu umgehen. Ohne Zweifel sind beide ihrer äußeren Artung nach verwandt. Obwohl die fundamentale Differenz zwischen ihnen besteht, daß der Geist primär numinos und das Bewußtsein es primär nicht ist.

Die Verwandtschaft ist derjenigen vergleichbar, die früher zwischen dem Numinosen und dem Vitalen erkannt wurde. Auch da bestand der grundsätzliche Unterschied, daß dies letztere auch als Profanes vorkommt. Dennoch lag eine Uebereinstimmung darin, daß beider Essenz spontane Dynamik ist. Der Grund, weshalb das Numinose mit Vorzug an Lebendigem haftet und Nichtlebendiges zugleich als lebendig erscheinen läßt. Analog ist das Numinose als Geist dem Bewußtsein verwandt.

Man könnte hiergegen einwenden: die Verschiedenheiten zwischen beiden seien doch auch im übrigen als sehr spezifische nachgewiesen worden. Sogar habe auf dem Nachweis dessen besonderes Gewicht gelegen. Den Geist gebe es auch als unbewußten. Es gebe ihn zuweilen sogar als nur objektiven Geist. Auch als subjektiven könne er ein bloßes Meinen, Deuten, Abzielen sein. Abgeschwächt schließlich bis zu der, dann wohl doch wieder lediglich »objektiven«, »Bedeutung« (etwa der Fußspur; wenigstens wenn man diese so nimmt, wie wir sie sehen).

Dem allen steht jedoch gegenüber: Der Geist als unbewußter mußte zu näherem Verständnis (obwohl man sich davon durch solche Rede eher noch weiter zu entfernen scheint) als eine Art unbewußten Bewußtseins begriffen werden. Als realer — nicht nur an Realem — ist er immer subjektiv: beides dürfte sogar identisch sein. Das Meinen, Deuten, Abzielen, sofern es real und subjektiv, nicht nur objektiv an Realem ist, geht dann deutlich in unbewußtes Bewußtsein über. Dem Primitiven hat die Fußspur nicht nur eine objektive Bedeutung, sondern eine dynamisch geladene, die ihn subjektiv an-giert. Bei nur leiser Intensivierung blickt etwas »Personales« heraus. Mit dem dann nicht nur unbewußtes Bewußtsein, sondern bald auch schon bewußtes Bewußtsein erreicht ist.

Es scheint Uebergänge zwischen dem objektiven und dem subjektiven Geist zu geben, wie es Uebergänge zwischen dem unbewußten und dem bewußten gibt. So sehr das erstere absurd vorkommt. Die Philosophie ist hier noch nicht zu den notwendigen Scheidungen gelangt (die der Erkenntnis der Stufenfolgen vorangehen muß).

Jedenfalls ist deutlich, wie sich die Bewußtwerdung des Geistes für den Primitiven vollzieht. Aus Daseinsformen des Numinosen, die noch ganz unbewußtes Bewußtsein, ja beinahe nur bedeutungshaft sind, entwickelt sich Personales mit schließlich hellem Denken.

Es empfiehlt sich hierbei der Hinweis, daß ebenso wie die ursprüngliche Kraft, so auch der Geist in noch so rätselhaftem Sinne das Numinose aber nicht ausmacht. Dessen erstes Wesen ist immer nur, daß es das Numinose,

daß es »Mysterium« ist. Sowohl die ursprüngliche Kraft wie der Geist sind dann nur seine wesentlichen »Attribute«.

Denn wie die ursprüngliche Kraft, so ist auch der Geist, selbst als etwas Rätselhaftes, später auch profanem Denken bekannt. Jedenfalls in einigen der angedeuteten Formen: als ganz objektiver Geist; als Bedeutung »an« und »von« Realem; als unbewußtes Bewußtsein.

Mindestens im Falle dieses Letzten ist der Geist auch dynamisch. So daß auch die Verbindung von Geist und Dynamik das Numinose nicht ausmacht.

Das Numinose als solches ist überhaupt nicht zu reduzieren oder zu komponieren.

Freilich mag es sein, daß die dichtere Ansicht des Geistes, wenigstens in seinen rätselhafteren Formen, den Versuch zur Erkenntnis notwendig in »metaphysische« Tiefen hineinzieht, die als solche immer eine, zumindest leise, numinose Färbung haben. Auch mag man zu den (bisher stets nur lockeren) Begriffen jener rätselhafteren Formen des Geistes nur von dem Erlebnis des Numinosen aus gekommen sein. Wie es für einige dieser Begriffe ohne Zweifel geschichtlich vor sich gegangen ist. Insbesondere auch den vom unbewußten Leben des Geistes in der organischen Natur, der ja auch heute stets noch Spuren seiner Herkunft bewahrt. Die ursprüngliche Kraft zieht ebenfalls den Versuch zu ihrer echteren Erkenntnis in metaphysische Tiefen, wenn auch die Entdeckung dieses Begriffs oder doch seine noch begriffslose Handhabung sicher n i c h t numinoser Provenienz bedarf.

Die Umwandlung des numinosen Geistes auf seinen ausgebildeteren Stufen in immer Bewußtseins-Näheres und schließlich das Bewußtsein selbst weist den Weg, wie dann auch das Bewußtsein seinerseits und überhaupt als numinosen Geistes oder als Auswirkung von solchem erkannt wurde. Dieser Weg ist nicht, wie der Animismus annahm, vom Bewußtsein zum Geiste, sondern er ist vom Geiste zum Bewußtsein gegangen.

Allenfalls, daß dieser Weg sich noch mit dem vorher dargelegten (S. 347 ff.), der ebenfalls vom Numinosen, aber vom Numinosen als Macht und nicht als Geist ausging, verband. Denn damit, daß das primär Numinose auf seinen höheren Stufen — und zwar von sich aus — als Bewußtsein begriffen wurde, ist ja noch keine Gewähr gegeben, daß auch das zunächst profan gesehene Bewußtsein numinos sei. Hier mag dann jene Generalisierung des Numinosen zu dem einzig Wirkenden in allem Dasein überhaupt hinzugekommen sein, die nun das profane Bewußtsein um so

sicherer ergriff, als das Numinose als Geist jetzt selber bewußtseinsnahe oder Bewußtsein war.

6.

Damit ist der Begriff der Seele als nunmehr auch wissender, als Bewußtsein, zumindest unbewußtes Bewußtsein begründet.

Denn der Begriff der Seele, der in den letzten Zusammenhängen vermieden worden war, ist jetzt wieder einzuführen. Sein Gebrauch empfahl sich bei der Frage nach der Seele als Bewußtsein nicht, solange der später entwickelte profane Bewußtseinsseelenbegriff der Erkenntnis im Wege stand, wie die zunächst numinose (numinos-dynamische) Seele auf dem Gang über die Geisthaftigkeit alles Numinosen und so auch der Seele vorerst zu Geist und dann auch zu — eventuell unbewußtem — Bewußtsein kam. Denn die Seele ist an erster Stelle nichts als etwas Numinoses, Numinos-Dynamisches, dann Geisthaftes und von da aus erst Bewußtsein.

Allerdings ist der Seelenbegriff nun doch auch ein engerer als der des Numinosen überhaupt. Die Verengung ergab sich vom Dynamischen aus, indem Seele dasjenige Numinose wurde, was nach ursprünglicher Anschauung hinter den vitalen Funktionen der Lebewesen stehen sollte. Die Verengung ergibt sich vom Numinosen als Geist aus weiter, indem Seele dasjenige ist, worin sich die Entwicklung des Geistes zu — eventuell unbewußtem — Bewußtsein vollzogen hat.

Beides gehört zusammen. Denn das Vitale (Organische) wird wesenhaft als von unbewußtem Geiste durchzogen angesehen. Und (bewußtes und unbewußtes) Bewußtsein kommt nur an Vitalem vor, kann auch nur an Vitalem gedacht werden. Dennoch ist die Einheit nicht so dicht, daß die beiden Glieder von Anfang an hätten verbunden sein müssen. Wie die Verbindung auch nicht eine, obwohl immer wieder aufgenommene, doch nicht stets und überall dauerhafte geblieben ist.

Es ist dargelegt worden (S. 323 ff.), wie es zur Bildung der Begriffe sehr verschiedener Seelen kommen konnte, die verschiedene Funktionen haben und deren mehrere zu gleicher Zeit, eventuell sogar im Streit miteinander, in einem selben Individuum ihr Wesen treiben können. Der klassische Bildungsbesitz kennt dergleichen aus Homer: da gibt es nicht nur *ψυχή*, sondern auch *ἦτορ*, *κῆρ*, *νόος*, *θυμός*, *βουλή*, *μένος*, *μῆτις*, zu deren Gruppe auch die *ψυχή* ursprünglich gehörte, über die sie sich aber erhoben hat, um sich nun auch sogar den *σκίαι* und *εἴδωλα* zu gesellen — sie alle verschiedene »Seelen«, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, was man

freilich nur vom richtigen Blickpunkt aus darf; sonst verbaut man sich dadurch nur das Verständnis, während man es im gegenteiligen Falle vertieft. Bei allen Primitiven gibt es Aehnliches (von dem übrigens Reste auch in unsrer Sprache noch leben) [1]. Wie es dies ferner dazu gibt, daß unter jenen homerischen »Seelenbegriffen« auch die φρένες sind: sie der eigentliche — im Ursprung numinose — »Bewußtseinsträger«.

Jene Darlegung der verschiedenen Seelenbegriffe ist von deren gemeinsamem Wesen als Macht ausgegangen, das sich dennoch gemäß den verschiedenen Gestalten mit dann ihnen entsprechenden Aufgaben differenzierte. Es ist ohne weiteres einsichtig, wie auch die Auswirkung als Bewußtsein eine eigentümliche Aufgabe einer daher eigenen, eigentümlichen Gestalt von Seele sein mußte. Obwohl sie alle geisthaft sind, ist doch die Begründung des spezifischen Bewußtseins ein Besonderes.

Die Vereinigung der Seelenbegriffe hat sich erst allmählich vollzogen. Die Prinzipien dafür sind früher angewiesen worden. Ihnen soll hier nur noch eines von vorzüglicher Wichtigkeit nachgetragen werden. Das der Fähigkeit zur Verwandlung der numinosen Gestalten.

Das Numinose begegnet überhaupt nur in irgendwelcher Gestalt. Diese wird in der Regel, jedenfalls bei Primitiven, eine sinnliche sein. Da aber macht der Primitive nun die auch ihrerseits ungeheure Erfahrung, daß die Gestalt sich verwandeln kann. Der Stein, der ihn eines Tages zugleich gefährlich und verheißungsvoll anblinzelt, mag vorher lange ein bloßes totes Ding geschienen haben. Das neu Erschreckende ist, daß er auch nachher wieder tot scheinen kann. Zu Zeiten wacht er dann von neuem auf. Zu Zeiten blickt er böse. Zu Zeiten versprechend. Und weiter findet der Primitive eines Tages etwas andres, das ihn ganz genau so ansieht. Manchmal ist es ein ersichtlich anderes. Der ganze Charakter ist anders.

1) Das Wort »Herz« hat zwar von Anfang an das körperliche Herz, aber als etwas Numinoses bezeichnet. Die Entwicklung hat es dann einerseits zu dem Namen für das nur körperliche Herz im profanen Verstande, anderseits aber zu dem geheimnisvollen Sitz seelischer Erregungen differenziert, die mit dem körperlichen Herzen großenteils gar nichts mehr zu tun haben. Daß manches Derartige erlebnismäßig wirklich im Herzen verspürt wird, hat zu der psychischen Bedeutung ohne Zweifel beigetragen, ist aber nicht ihr wesentlicher Ursprung. Bei sehr vielen sprachlichen Verwendungen des Wortes fehlt überdies jede Beziehung zu dem körperlichen Organ. Da pflegt man von »übertragenem« Gebrauch zu sprechen, wodurch aber in Nachträgliches verwandelt wird, was in Wahrheit grade das Ursprüngliche ist. Das Herz ist in vielen Hinsichten der nächste Verwandte der Seele, von der es als »Psychisches« oft auch schwer zu unterscheiden ist und der gegenüber es doch zugleich einen eigentümlichen andren Charakter hat. Reste der numinosen Urbedeutung leben übrigens auch in Worten wie Haupt, Hand, Schläfe, Haar usw.: Dichtern sind sie darin noch vernehmbar.

Auch die Art des Numinosen daran, darin. Zuweilen aber ist der Blick genau derselbe jenes Ersterlebten. Es ist, trotz der verwandelten Gestalt, das »selbe« Numinose. Hier ist es wieder, hat sich nur anders »inkarniert«. Die Grundlage für die in allen ursprünglichen Religionen — und nicht nur den ursprünglichen — zahllosen Verwandlungsmythen (und deren märchenhafte Reste).

Die Grundlage auch für die Unterscheidung der Seelen von ihren »Leibern«. Für die Möglichkeit, daß die Seelen in andre, an sich schon vorhandene »Leiber« übergehen, die nicht notwendig solche von spezifischen Lebewesen zu sein brauchen. Doch insbesondere dann auch für die eigentliche »Seelenwanderung«. Wenigstens ideell wird in allem dem die Seele von ihrem Leibe — das Numinose von seinem »Träger« — gesondert, wobei jedoch der spätere, sich schließlich hier anreihende Gedanke überhaupt leibloser Seelen sicher nichts Ursprüngliches, vielleicht auch nur etwas sehr Künstliches und möglicherweise sogar Unvollziehbares ist. Mindestens einen nicht so stabilen, einen »Schattenleib« oder einen »Lichtleib«, haben die Seelen stets. Sei es als Dauerzustand, sei es während eines Zwischendaseins. Und sei es, in Verbindung damit, glücklos und dann nach dem Blute des Lebens gierig; sei es, in der Befreiung um so mehr selig.

Der Gestaltwandel der Seelen (alles Numinosen und so auch der Seelen) ist jedenfalls das, was die Vereinigung der Seelenbegriffe ermöglicht hat. Diese ist zunächst so vor sich gegangen, daß vor allem die vitalen Funktionen und das (unbewußte und bewußte) Bewußtsein die Aufgaben und Aeußerungsweisen der Seele waren. Beide blieben zugleich noch lange numinosen Wesens, wie auch nach dessen Blasserwerden die Seele überhaupt bis heute einen numinosen Schein behielt, der selten völlig erlosch. Dieser, der das Ursprünglichste gewesen war, konnte freilich absterben. Während jene Doppelheit der Seele wesentlich blieb, auch als sowohl die Seele überhaupt wie jedes Glied der Doppelheit oder insofern diese den numinosen Schimmer verloren hatten. So daß jetzt die Doppelheit die Seele wirklich ausmachte. Was außerdem blieb, war allerdings um diesen Kern ein breiter Rand: sei es als Aura um jede einzelne Seele, sei es als ein lockereres Gebiet dünnerer selbständiger Seelenbegriffe; sei es, daß der Rand seinerseits den numinosen Charakter oder wenigstens die Erinnerung daran (schließlich nur noch die Stimmung davon) festhielt, sei es, daß auch seine Bestandstücke nur noch profane waren. Der Rand kann sich sowohl aus Resten der umfassenderen Seelenbegriffe der Anfänge wie auch durch Neuansätze an das Erhaltene wie endlich durch bloß ana-

logische Metaphorik gebildet haben und hat sich auf alle diese Weisen gebildet. Die Gesamtheit dessen, was darüber früher (S. 328 f.) von der Seele als Macht und als Leben ausgesagt worden ist, wäre jetzt von der Seele als Geist und als Bewußtsein aus zu wiederholen.

Auch der Kern des aus der Urzeit zunächst überlebenden Seelenbegriffes, die Verbindung von Seele als Leben und als Bewußtsein, ist erst eine nachträglich zustande gekommene Einheit. Sie hat sich bewährt, wie ihre Gründe denn auch tief im Wesen jedes der beiden Glieder gelegen sind. Dennoch ist der Versuch auch zu ihrem Auseinanderbrechen gemacht worden. Und mit beträchtlichem, die Bemühungen von Jahrhunderten beschäftigendem Erfolg.

Was aber nicht voneinander gelöst werden konnte, ist die Seele als Macht, dann nicht im spezifisch vitalen Sinne verstanden, und als (eventuell unbewußtes) Bewußtsein. Die Einheit dieser Zweiheit blieb erhalten — obwohl leise, doch stets unentschiedene Bohrungsversuche auch an ihr gemacht worden sind —, auch als oder insofern der numinose Ursprung des Seelenbegriffes längst vergessen oder doch bedeutungslos geworden und als außerdem der Lebens-Seelenbegriff zerstört, zumindest zweifelhaft geworden war. Dabei ist für die systematische Philosophie erst das Verhältnis von Dynamik und Geist, unbewußtem, bewußtem Bewußtsein das letzte Problem der Seele.

Im übrigen soll von den ferneren Entwicklungen des Seelenbegriffs hier nichts weiter gesagt, nur ein Einziges zum wenigsten noch kurz angedeutet werden.

Eine der wichtigsten Wendungen, die er in den ersten Zeiten der europäischen Philosophie genommen hat, ist diejenige gewesen, die Sokrates ihm durch die Meinung gab: der Mensch müsse nicht so sehr um seinen »Leib«, als vielmehr »für seine Seele sorgen«. Diese »Seele« ist ersichtlich weder die grundlegend biologische noch aber auch das Bewußtsein. Ebensowenig ist sie primär die Totenseele. Sondern dasjenige, was so dem Menschen vor allem am Herzen liegen soll, ist etwas, das sich — sehr ungefähr — vielleicht mit dem Namen der »ethischen Persönlichkeit« bezeichnen ließe. Auf diesem »ethischen Seelenbegriff« hat Platons Metaphysik der Seele ursprünglich aufgebaut. Wobei es freilich sowohl zu inneren Schwierigkeiten des »ethischen Seelenbegriffs« in sich selber als auch zu fast unlösbaren Konflikten zugleich mit dem biologischen Lebensseelenbegriff und mit dem Bewußtseinsseelenbegriff wie auch ihrer noch bestehenden Einheit kam. Denn mit allen diesen Seelenbegriffen steht der zentral ethische bei Platon doch auch in Ver-

bindung: der biologische ist von Anfang an die definitorische Grundlage, das Bewußtsein gewinnt zunehmend philosophisches Interesse, dem ethischen gilt Platons Enthusiasmus. In Verbindung stehen sie alle und steht insbesondere der ethische aber auch noch mit dem Totenseelenbegriff. Wobei aber auch da die Konflikte nicht ausgeblieben sind. Denn der ethische Seelenbegriff hat mit dem biologischen und eigentlich auch dem Bewußtsein, hat aber ebenso mit der Totenseele ursprünglich überhaupt nichts zu tun. Erst an zweiter Stelle kann er von allen diesen dann allerdings doch auch kaum völlig abgelöst werden. Die gemeinsame Wurzel jedoch ist auch diesmal das Numinose. Da Sokrates durch die Betonung des ethischen Seelenbegriffs der Philosophie neue Aufgaben stellte, hat er ihn selbstverständlich nicht von sich aus erschaffen. Er erbte vielmehr auch ihn aus der Religion. Und zwar aus demjenigen Umkreis, der als die »Ethisierung« der ursprünglichen Religion allgemein von weltgeschichtlicher Bedeutung gewesen ist. Dieser, und damit der Begründung des ethischen Seelenbegriffs, damit aber auch erst seiner genaueren inhaltlichen Bestimmung näher nachzugehen, wäre allerwichtigste Aufgabe. Noch heute und sogar heute wieder besonders gehört dem ethischen Seelenbegriff betontestes Interesse. Sowohl in Zusammenhang mit den andren wie heute vielleicht mehr noch in Trennung von den andren und mit Vorzug von dem sonst modernen Bewußtseinsseelenbegriff. Bemühungen der Gegenwart um das Verhältnis von »erklärender« und »verstehender« Psychologie, von »Psychologie« und »Charakterologie«, um das, was man »Person« zu nennen pflegt u. ä. — zum Teil freilich mit andren Zielen, zum Teil aber auch über die Ziele noch einfach im Dunklen — würden durch die Einsicht in den Sinn und damit verbunden die Entstehung des »ethischen Seelenbegriffs« fruchtbarste Förderung erhalten.

LOGOS UND MYTHOS DER TECHNIK[1].

VON

PAUL TILLICH (DRESDEN).

An Plötzlichkeit und Gewalt einer Naturkatastrophe vergleichbar kam die moderne Technik über die abendländischen Völker. Und sie beugten sich ohne zu verstehen was geschah. Allmählich aber dämmerte ein Bewußtsein darum, daß sich ein Schicksal vollzogen hatte, daß das Abendland einen Weg gegangen war, der weit hinausführte über alle Möglichkeiten der bisherigen Menschheit. Und dieser Weg des Abendlandes reißt irgendwie die ganze Menschheit in seine Richtung, auch das widerstrebende Asien; und Europa selbst wird mitgerissen von dem noch schneller schreitenden jüngeren Amerika. Weltperspektiven eröffnen sich, wo nach dem Sinn der Technik gefragt wird, und fordern zur Deutung heraus. Sinndeutung aber ist nur möglich auf dem Grunde von Wesensschau. Den Logos der Technik zu fassen, ihr Wesen, ihre eigentümliche Seinsgestalt, ihre Beziehung zu anderen Seinsgestalten, das ist darum auch unsere erste und wichtigste Aufgabe. Sie soll in zwei Stufen behandelt werden. Auf der ersten durch eine Wesensanalyse des technischen Gebildes, auf der zweiten durch Einordnung der Technik in die übrigen Sinngebiete. Erst auf dieser Grundlage können dann im zweiten Teil Hinweise auf den Lebenssinn der Technik, auf ihren Platz im Mythos unseres Lebens gewagt werden.

I.

a) Technisches Handeln ist Einstellung von Mitteln auf einen Zweck. Darum ist Technik als Element vorhanden, wo immer Zwecke verwirklicht werden. Darum ist Technik universal. Technik hängt zusammen

1) Vortrag gehalten bei der Feier des 99. Gründungstages der Technischen Hochschule Dresden.

mit τεύχειν: gelingen. Wo durch geeignete Mittel etwas gelingen soll, da ist Technik. Und kein Wirklichkeitsgebiet ist zu nennen, wo nicht Technisches zu finden wäre.

»Τεχνάζει ἡ φύσις« — könnte man sagen: Die Natur handelt technisch, genauer übersetzt: Sie handelt listig; sie bedient sich überraschender, überaus geistvoller Mittel, um ihre Ziele zu erreichen, um Leben und Gestalten zur Existenz zu bringen in unübersehbarer Mannigfaltigkeit. Die Natur handelt technisch, wenn sie die fleischfressende Pflanze — dem Greif-Bagger vergleichbar — auf den zartesten Druck des Insektes sich schließen läßt, wenn sie im Augapfel die photographische Kamera und im Vogelleib das Flugzeug und im Delphin das Unterseeboot vorbildet. Keine neue Gestalt kann die Natur zur Existenz bringen, ohne sich neuer Listen, neuer technischer Formen zu bedienen. Der Reichtum der Natur ist ohne das technische Element nicht möglich: Das ist eine der großen Erkenntnissse, die Darwin aus dem Zeitalter der frühkapitalistischen Technik erworben hat. Und was für das Einzelwesen gilt, das gilt für die Ganzheit der Natur: Sie hat dem Organischen ein Haus gebaut auf der Erde mit Wechsel von Licht und Finsternis, von Hitze und Kälte, von Feuchtigkeit und Trockenheit. Und sie läßt das Organische sich austauschen, sich verzehren, sich hervorbringen, das Urbild von Produktion und Konsumtion in der Technik der Oekonomie.

Und die Natur handelt listig, handelt technisch, wenn sie alle weit entwickelten Organe wieder verkümmern läßt, um in e i n e m Wesen e i n Organ zur Vollendung zu bringen, im Menschen das Gehirn, und damit dem Geist die Möglichkeit zu geben, zur Existenz zu kommen und eine neue Weltperiode des Technischen zu beginnen, ganz anderer Art. Denn in allem, was die Natur tut, verwirklicht sie sich selbst, ihr eigenes Leben. Das was Mittel ist, ist auch Zweck, sofern es zur lebendigen Gestalt gehört; und das was Zweck ist, ist auch Mittel, sofern das Ganze das einzelne trägt. Anders der Geist. Er trennt, was im lebendigen Prozeß zusammengehört. Er setzt den Zweck und er sucht die Mittel. Und ist der Zweck erreicht, so sind die Mittel gleichgültig geworden. Und er schafft Gestalten, die keinen anderen Sinn haben, als den des Zweckes; er schafft die technische Gestalt und damit die Technik im engsten Sinne.

Und doch bedarf es noch eines Umweges, ehe wir uns ihr, unserem eigentlichen Problem zuwenden können. Es gibt eine Art von Technik, in der der Geist sich an die lebendige Gestalt anschließt, die biologische, die seelische und die soziale, nicht um sie zu zerstören und in den Dienst eines fremden Zweckes zu stellen, sondern im Gegenteil, um sie vor

Zerstörung zu schützen, sie zu bewahren und vor allem, sie zu entfalten. Wir nennen dieses ungeheure Gebiet technischen Handelns die entfaltende Technik. Der Pflanze, dem Tier- und Menschenleib gegenüber ist sie Züchtung, Ernährung, Heilung und umfaßt alle Gebiete vom Ackerbau bis zur Heilkunde. Der seelischen Gestalt gegenüber ist sie Heilung und Erziehung, von der Psychotherapie bis zur Pädagogik, und dem sozialen Organismus gegenüber bringt sie alle sozialen Funktionen zur Entfaltung, Ernährung und Verteidigung als Oekonomie und Strategie, Verkehr und Mitteilung als Verkehrstechnik und Publizistik, Verwaltung und Bewahrung als Verwaltungstechnik, Kriminalistik und Hygiene und endlich Heilung und Erziehung als Sozialfürsorge und Sozialpädagogik. In all dem ist noch mehr als Technik. Aber das, was diese Gebiete eigentlichst charakterisiert, ist das Technische in ihnen, das Einstellen von Mitteln für Zwecke. In ihnen allen wird entfaltet, was im Lebensprozeß sich herausgebildet hat. Insofern stehen sie dem technischen Handeln der Natur nahe. — Ganz dem Geist dagegen dient eine zweite Gruppe, die wir als verwirklichende Technik bezeichnen wollen, die klein ist und doch von höchster Bedeutung. Sie gibt dem Geist die Möglichkeit zur Existenz zu kommen: Es ist im Musikalischen das Instrument, in der bildenden Kunst das Material, und im Wissenschaftlichen und Dichterischen das Buch, sofern es nicht nur Mittel der Mitteilung, sondern Objektivierung des Geistes ist, der durch diese Objektivierung selbst verändert wird. Hier greift die Technik unmittelbar in den Geist ein und gibt ihm neue Existenzformen: wie zur Zeit das Kino im Begriff ist, mit Hilfe einer neuen technischen Möglichkeit eine neue Kunstform zu schaffen; und mir scheint, daß das Schicksal des Radio in der gleichen Entwicklung beschlossen liegt.

Der umgestaltenden und verwirklichenden Technik steht nun zur Seite die dritte große Gruppe, die Technik im engsten Sinne, die umgestaltende Technik. Auf sie blicken wir vorzüglich, wenn wir von Technik reden; sie hat das technische Zeitalter geschaffen, dem wir angehören. Ihr gilt von nun an unsere Aufmerksamkeit.

Sie ist umgestaltend. Sie schafft Gebilde, die allein durch den Zweck bestimmt sind, und gebraucht einen Stoff, der diesem Zweck völlig fremd ist. Sie entfaltet nicht, sondern sie zerstört lebendige Zusammenhänge. Sie fällt den Baum und verwandelt ihn in das technische Material Holz; sie sprengt gewachsene Felsen und verwandelt sie in das technische Material Stein; sie zerreißt die Erdoberfläche durch Straßen und Kanäle, sie preßt das widerstrebende Eisen in Formen, die ihr belieben, die dem Zweck des Geistes entsprechen. Die umgestaltende Technik schafft das

technische Gebilde. Folgendes sind die Kennzeichen seiner logischen Struktur: Grundlegend ist die Tatsache, daß es ein Zweckgebilde ist und nur als Zweckgebilde eine technische Existenz hat. Eine ausgediente Maschine existiert zwar noch, aber als Altmaterial, d. h. sie ist in die chemische Sphäre zurückgesunken, aus der die Technik sie erhoben hatte. Ein ausgedientes Haus ist Abbruchsgut oder schafft als Ruine einen eigentümlichen, durch den Verlust des Zweckes reizvollen ästhetischen Wert. Mit dem Zweck fällt die technische Seinsform eines Dinges.

Die unbedingte Zweckbestimmung hat nun zur Folge unbedingte Rationalität des technischen Gebildes. Und diese Rationalität äußert sich nach drei Seiten: Zuerst und grundlegend nach der eigentlich technischen Seite: Die vollkommene Zweckbestimmtheit des Ganzen und der Teile untereinander, der Ausschluß alles Ueberflüssigen, das Durchdringen zu einer vollkommenen inneren Notwendigkeit, die Durchkonstruktion, die Ruhm und Ideal der Technik ausmacht, die der technischen Gestalt ihre innere Schönheit gibt, wie die Ueberwindung von Zufall und Willkür in einer Persönlichkeit sich in der geistigen Schönheit seines Gesichtes spiegelt.

Diese Vollendung aber ist nur möglich durch bedingungslose Hingabe an das Naturgesetz. Im technischen Gebilde ist die Natur über sich hinausgehoben durch den Geist; aber das Mittel ist die Natur. Und jede kleinste Abweichung von dieser Ordnung rächt die Natur durch Zerstörung. Diese Objektivierung des Naturgesetzes gehört zum Erschütternden des vollkommenen technischen Gebildes.

Die dritte Seite der Rationalität ist die ökonomische. Fügt sich durch die naturgesetzliche Rationalität das technische Gebilde in die Natur ein, so durch die ökonomische in die Gesellschaft; und beiden Sphären gehört es ja an. Was die ökonomischen Möglichkeiten, die gesellschaftlichen Produktionskräfte übersteigt, hat keine Existenzmöglichkeit. Und was nicht dem Gesetz der Konsumersparnis entspricht, hat keine technische Vollendung. Man kann es auch der vollkommensten Dampflokomotive ansehen, daß ihr Kohlenverbrauch verschwenderisch ist; und das empfindet man als Mangel der technischen Gestalt, als mangelnde Rationalität: So eng sind beide Gebiete nicht nur sachlich sondern auch anschaulich verknüpft.

Diese dreifache Rationalität der technischen Gestalt bedeutet nun freilich nicht, daß die Technik auf rationalem Wege geschaffen wird. Vielmehr teilt sie die Eigenart alles geistigen Schaffens, in ihrer Urkonzeption, in der Schau der Gestaltmotive intuitiv zu sein. Auch die Geschichte der Technik ist die Geschichte großer Intuitionen. Vom

ersten Rad bis zur neuesten Dampfturbine geht ihr großer Schritt von Schau zu Schau. Und dazwischen liegen die notwendigen und unentbehrlichen Strecken reflektierender Durcharbeitung, ohne die eine neue Schau nicht möglich wäre. Intuitive Schöpfung und vollkommene Rationalität widersprechen sich nicht.

Weiteres über die logische Struktur der technischen Gebilde läßt sich nur ermitteln im Zusammenhang eines Systems der Technik. Ein solches fehlt. Wir haben eine systematische Botanik, eine systematische Zoologie, eine Gruppierung ihrer Arten und Gattungen; wir haben nicht das Gleiche in der Technik. Vielleicht weil sie mehr im Fluß ist, vielleicht weil ihre Gebilde mehr Uebergänge zeigen, vielleicht weil der Geist der modernen Wissenschaft mehr den genetischen als den systematischen Problemen zugewandt ist. Jedenfalls brauchen wir eine Systematik. Wissenschaft und Leben fordern sie in gleicher Weise.

Um eine Systematik der technischen Gebilde aufzustellen, könnte man ausgehen von der Tatsache, daß alle Technik Fortbildung menschlicher Organe ist. Man könnte von diesen ausgehen und an die jeweiligen Organe die technischen Gestalten anschließen. Also etwa als eine Gruppe die Organe des Aufnehmens und Angreifens der Wirklichkeit, als zweite Gruppe die Organe des Sich-Bewegens in der Wirklichkeit, als dritte Gruppe die Organe des Sichabschließens und Sicheinfügens in die Wirklichkeit, wozu in erster Linie Kleidung und Wohnung gehörten. Dieses ist ganz vom Lebendigen her gedacht. Ganz vom Technischen her gedacht wäre ein Aufbau der Technik aus den einfachsten technischen Gebilden wie Rad, Hebel, Schraube, Stütze usf. Zwischen Technik und Mensch steht ein drittes Prinzip des Aufbaus, das sich auf die Beziehung beider gründet und darum besonders vom Soziologischen her aufzufassen ist. Auf der einen Seite die festen Gebilde der Einfügung in die Erdoberfläche, die dadurch das Bild der Erdoberfläche ändern: Haus, Garten, Weg. Auf der anderen Seite die Gebilde der Bearbeitung der Erdoberfläche, die je nach dem Verhältnis des Menschen zu ihm in zwei Gruppen zerfallen: Das Werkzeug und die Maschine. Das Werkzeug, das organisch verwachsen ist mit dem Menschen und aller werkzeuglichen Produktion den Charakter eines vitalen Ausdruckes gibt, eine persönliche Handschrift, die dem Handwerk, als es noch im Wesen stand, seine jetzt längst verschwundene Größe gab. — Und die Maschine, die eigentümlichste und größte Schöpfung der Technik. Das Maschinelle setzt da ein, wo ein Werkzeug nicht mehr gehandhabt, sondern bedient und gelenkt wird. Darin liegt einerseits die Loslösung vom vitalen Prozeß, die sich im Maschinellen vollzieht, andererseits ein letzter Rest von Verbunden-

heit. Ohne das Bedienen, das Bewahren und Heilen, und ohne das Beherrschen, das Lenken und Indienststellen kann die Maschine nicht sein. Sie ist eine eigene Gestalt, wenn auch keine ursprüngliche, aus dem Lebensprozeß unmittelbar hervorgegangene, so doch eine abgeleitete; dieses aber deutlich und eindrucksvoll. Sie hat ein relatives Eigenleben, das jeden, der mit ihr umgeht, zwingt, sich in sie einzufühlen, auf sie zu horchen. Sie hat — und je komplizierter sie ist, desto mehr — einen individuellen Charakter, der nicht ganz zu berechnen ist, der unheimlich, ja dämonisch wirken kann. Und nicht selten ergibt sich zwischen der Maschine und ihrem Lenker ein Verhältnis, das verwandt ist dem Verhältnis zu einem lebendigen Wesen. Hier ist der Technik das Höchste gelungen: Die reine Zweckgestalt ist wieder zu einer, wenn auch bedingten Eigengestalt geworden.

Durch das Eigenleben der Maschine ist die technische Produktion unabhängig von der vitalen Leistungsfähigkeit des Menschen. Dadurch wird die Maschine zum Symbol der grenzenlosen Möglichkeit, unbegrenzt im Verhältnis zur handwerklichen Produktion und jeder Voraussicht, begrenzt nur durch die Grenzen der Rohstoffe und der natürlich aufgespeicherten Kräfte. Diese Unbegrenztheit und Eigengestaltlichkeit der Maschine ist der Grund ihrer umwälzenden Bedeutung für die Gesellschaft.

b) Zur Betrachtung des Logos der Technik gehört nun zweitens ihre Stellung im Zusammenhang der übrigen Geistesgebiete. Sie mögen kurz angedeutet sein, einerseits Wissenschaft und Kunst, andererseits der Wirtschaft gegenüber.

Die Technik ist das große, ständig überzeugende Experiment für die Wahrheit der Wissenschaft, auf der sie ruht. Und sie ist dadurch zugleich eine Weiterführung dieser Wissenschaft. Es ist griechisches Erbe, wenn die reine Wissenschaft der technischen wertmäßig übergeordnet wird. Denn der Grieche will erkennend der Existenz entfliehen, will sich hingeben dem reinen unveränderlichen Wesen. Das ist das Pathos seines Erkennens. Der Abendländer aber seit der Renaissance, seit Leonardo will die Existenz gestalten, erst magisch, dann technisch, und dieses ist das Pathos *seines* Erkennens. Diesem Pathos würde eher eine Ueberordnung der technischen Wissenschaften, dann freilich im weitesten, vorher angedeuteten Sinne von Technik entsprechen. Vielleicht aber ist es so, daß wir zur Zeit um eine dritte Form wissenschaftlicher Haltung ringen, in der Wesen und Existenz, Schau und Gestaltung verbunden sind, um einen aktiven historischen Realismus, dessen Erfüllung freilich noch in der Zukunft liegt, der aber, wenn erfüllt, reine und technische Wissenschaft in sich schließen würde.

In drei Stufen soll sich die Betrachtung von Technik und Kunst vollziehen. Von der inneren Schönheit des durchkonstruierten technischen Gebildes war schon die Rede. Sie wird deutlich im Verhältnis zum mangelhafter Durchkonstruierten der gleichen Art: Die Schnellzugslokomotive gegen die erste Maschine dieser Art; das moderne Auto gegen die ältesten Exemplare. Dieses ist nicht Kunstschönheit, auch nicht Naturschönheit wie die Bahnhofsanlage im Nebel, oder der Zug in der Nacht, sondern es ist eine eigene Kategorie von Schönheit, nämlich technische, die endlich als solche gewertet werden muß.

Die zweite Stufe ist die Verbindung von Technik und Kunst. Die bedeutendsten Beispiele sind: Architektur und Kleidung. In beiden Fällen handelt es sich um Zweckgebilde, die zugleich der Lebensganzheit angemessen, die also nach Stoff und Form Ausdruck dieser Lebensganzheit sein müssen, der sie dienen. Darum ist das Haus keine Wohnmaschine, sondern ein doppelsinniges Gebilde, in dem sich rationale Zwecke einigen müssen mit innerer Symbolkraft für das Leben des Bewohners; z. B. für seine Abgrenzung vom unbegrenzten Raum und zugleich für seine Einbeziehung in ihn durch bedeutungsvolle Proportionen. Freilich muß diese Seite zurücktreten, je weniger individueller Spielraum vorliegt, wenn auch nicht ganz, da alle Menschen und alle Menschen unserer Zeit Gemeinsames im Lebensgefühl haben. Das aber ist sicher: Wenn gegenwärtig noch immer Häuser, Möbel und Kleider erzeugt werden, in denen vergangene Formenwelten als Verzierung oder Muster aufgeprägt werden, so ist das Lüge und Kitsch und es ist zu fordern, daß der Geist technischer Rationalität diese Fassaden niederreißt und der Tatsache maschineller Entstehung ehrlichen und darum ästhetisch wertvollen Ausdruck verleiht. Ein Stückchen technischer Schönheit ist heilig zu sprechen gegenüber jener Unwahrheit, die noch heute den Markt überschwemmt.

Und ein drittes: die reine Kunst. Ist sie zwecklos? Zwecklos im technischen Sinne sicher. Aber zweckfrei überhaupt? Wieder sei darauf hingewiesen, daß wir, satt der zweckfrei unverantwortlichen Künste uns sehnen nach einer Kunst, die eingeordnet ist in den Lebenszusammenhang, wie die alte Kunst, die magisch und kultisch dem Lebenssinn Ausdruck gab. Auch das ist Zukunft. Ist es aber erreicht, so sind alle drei Stufen der Formgebung eingeschlossen in einen letzten unbedingten Zweck, und der Gegensatz von Technik und Kunst ist aufgehoben, wie er es einst war in jedem Werkzeug der Primitiven.

Der Antrieb der Technik ist die Produktion. Jede Technik wird getrieben von der wirtschaftlichen Notwendigkeit. Freilich wird sie nicht nur von ihr getrieben: Sie hat einen eigenen Impuls, den des reinen

technischen Schöpferwillens. Aber nur selten kommt dieser rein zur Entfaltung, wie etwa bei der Erfindung des Fliegens; für gewöhnlich ist er eingebettet in wirtschaftliche Impulse. Und keine Wirtschaft hat je solche Impulse gegeben, wie die kapitalistische. Sie hat der Technik die Möglichkeit gegeben, die Erde zu unterwerfen. Und doch ist sie auch ein Hemmnis für sie, ja mehr als das: Sie hat die Technik verdunkelt durch die Schatten ihrer eigenen Verderbnis. Sie hindert in unzähligen Fällen rationale Vervollkommnung oder neue Schöpfung im Interesse von Machtgruppen. Sie hindert, daß die Maschine ganz übernimmt, wozu sie da ist, das Mechanische, und dadurch Unzählige vom Fluch mechanischer Arbeit befreit zu dienender und lenkender. Sie zwingt die Maschine, ihre grenzenlose Möglichkeit zur Produktion von Gütern zu verwenden, die keinerlei innere Notwendigkeit haben, die um des Profits willen Bedürfnisse künstlich erzeugen und sie dann um des Profits willen schlecht befriedigen. In der Maschine schläft die neutrale Möglichkeit. Die Wirtschaft weckt sie zur schlechten Wirklichkeit. Die Möglichkeit der Maschine könnte auch zu guter Wirklichkeit geweckt werden. Die Maschine ist neutral. Damit fällt fast alles weg, was der Technik vorgeworfen wird an Verheerungen des Geistes und der Gesellschaft. Die Technik ist neutral. Sie stellt Mittel bereit. — Eins freilich ist wahr: In ihrer Möglichkeit liegt ihre Macht zu versuchen. Versuchung ist immer da, wo Möglichkeiten auftauchen. Und unsere Versuchung ist die technische Möglichkeit. Daß wir aber gefallen sind, drückt sich darin aus, daß wir diese Wirtschaft ertragen, die die Technik mißbraucht.

II.

Das gehört schon zu den wenigen Andeutungen, die wir zu dem Mythos der Technik machen wollen, zu ihrer Stellung in unserem letzten Lebenssinn. Wir haben keinen Mythos mehr, der sich in Symbolen ausdrückte, wie ihn vergangene Zeiten hatten. Wir können nicht, wie jene der Technik ihren Ort bestimmen. Wir können nur die Sache selbst anschauen und deuten und hoffen, daß in der Deutung etwas schwingt von dem verborgenen symbollosen Mythos, der unsere Zeit trägt und ihr einen Sinn gibt.

Es ist das innerste Pathos, der innerste Mut des echten Technikers, daß er weiß: Durch ihn tritt eine neue Gestalt in die Existenz. Seine Erfindung ist eine Urfindung, ein erstmaliges Setzen. Er setzt den Prozeß fort, der durch die ganze Natur geht, das Schaffen von Gestalten, in denen Seinstiefe zur Existenz kommt. Was im Schoße schöpferischer Möglichkeiten verborgen war, wird durch ihn Wirklichkeit. Freilich ist

er nicht Schöpfer im unbedingten Sinn. Nicht Urgestalten schafft er. Das aber entspricht unserer kreatürlichen Existenz; und auch das entspricht ihr, daß seine Schöpfungen veralten, mehr noch veralten, als das Werk des Symbole schaffenden Geistes; und doch weiß er, daß auch in seinen Schöpfungen etwas ist, was nicht veraltet, was fortwirkt in jeder neuen technischen Gestalt, was teilhat an der Ewigkeit jeder wahren Gestalt.

Alle Technik ist nicht nur Setzung sondern auch Beherrschung von Gestalten und durch sie Beherrschung der Natur. Das alt-mythische Wort: Macht euch die Erde untertan — wird von der Technik erfüllt. Mehr erfüllt als Magier und Märchenerzähler es je geträumt hätten. In Ahnung solcher Möglichkeiten der Technik singt der 8. Psalm: »Du machtest den Menschen wenig geringer denn einen Gott; mit Ehren und Hoheit kröntest du ihn. Du gabst ihm Herrschaft über deiner Hände Werke, alles legtest du ihm zu Füßen.«

Durch die Naturbeherrschung wird der Mensch befreit von der mechanischen Funktion, die jedes lebendigen Wesens unwürdig ist. Die Maschine kann übernehmen, was rein mechanisch ist und schon heute hat sie unendliche Lasten von seinen Schultern genommen. Nur wenig Arbeiter, dienend oder lenkend, aber nicht mechanisiert, sieht man heute in größten Betrieben, in denen Arbeit von Hunderttausenden durch eine Maschine geleistet wird.

Und die Technik kann befreien von dem unlöslichen Druck körperlichen Schmerzes, von der dumpfen Bedrücktheit durch die täglichen Uebel des Naturprozesses, von der Wehrlosigkeit, mit der der frühe Mensch der Natur preisgegeben war. Was uns selbstverständlich ist, war vergangenen Zeiten unvorstellbares Wunder.

Und die Technik kann befreien von den Schranken, die Raum und Zeit menschlicher Gemeinschaft bereiten. Ohne sie könnte nie der große Gedanke aller Endhoffnung, der Gedanke e i n e r Menschheit verwirklicht werden.

Und die Technik befreit von dem Unheimlichen, Dämonischen in den Dingen, von ihrer Uantastbarkeit, von der Angst, die das Leben des Primitiven hemmt und drückt. Was technisch geformt ist, ist entdämonisiert.

Aber freilich, es ist auch entleert: Es hat etwas verloren von seiner Lebensfülle. Es ist beherrscht und damit ist Gewalt getreten an Stelle des Eros, der Wesen mit Wesen verbindet. Es ist die Gewalt der Rationalität, der sich die Dinge beugen müssen. Weil sie es aber müssen, darum sprechen sie nur noch als rationale zu uns, darum schneiden sie uns ab

von dem lebendigen Strom, der durch alle Wesen geht, darum lassen sie nur die Kräfte in uns, die der Rationalität zugewandt sind, darum versuchen sie uns durch die unbegrenzte Möglichkeit und wir erliegen der Versuchung und verlieren unseren Sinn und unsere Notwendigkeit. Wir holen Neues und immer Neues aus der »Möglichkeit«, und der Prozeß der Technik geht über uns weg und niemand weiß, wohin er uns reißen wird. Und darum sehnen sich viele zurück nach der Zeit, wo es jene Möglichkeit noch nicht gab und werden im Geist und dann und wann auch in Wirklichkeit zu Maschinenstürmern. Sie wollen den Fall ungeschehen machen. Aber nicht das ist der Weg des Geistes. Es geht nach vorn. Er jagt nicht Trugbildern der Romantik nach. Die Technik hat die Welt umgestaltet und diese umgestaltete Welt ist unsere Welt und keine andere. Auf ihr müssen wir bauen, müssen mehr als bisher die Technik einbauen in den letzten Lebenssinn, wohl wissend: Ist sie göttlich, ist sie schaffend, ist sie befreiend, so ist sie auch dämonisch, knechtend und zerstörend. Sie ist zweideutig, wie alles was ist; nicht zweideutiger als der reine Geist, nicht zweideutiger als die Natur, aber ebenso wie sie.

Auch sie, die Befreiende muß befreit werden; auch ihr Mythos muß einmünden in den großen Mythos vom Seufzen aller Kreatur und der Sehnsucht nach einem neuen Sein, in dem Geist und Natur versöhnt sind.

Notizen.

Vom VI. internationalen Kongreß für Philosophie. Im September (13.—17.) 1926 fand an der Harvard-Universität in Cambridge, Mass. ein internationaler Kongreß für Philosophie statt. Seine Organisation war, wie jedem Teilnehmer bewußt geworden sein muß, über alles Lob erhaben. Freilich darf man den Sinn eines wissenschaftlichen Kongresses nicht darin suchen wollen, daß nun jeder Teilnehmer jeden Vortrag hört und in jede Diskussion eingreift. Dann wäre von vornherein jeder größere wissenschaftliche Kongreß zur Sinnlosigkeit verurteilt. Daß ein solches Herumschwirren von einer Sitzung zur anderen schon physisch ein Ding der Unmöglichkeit wäre — und der Sinn eines wissenschaftlichen Kongresses ist ja doch wohl ein geistiger, das liegt im Sinn des Sinnes —, das kann jedem, auch wenn er nicht daran teilgenommen hat, der jetzt gedruckt vorliegende Bericht über den letzten internationalen Kongreß in Amerika, sehr leicht ad oculos demonstrieren. Dieser Bericht hat einen Umfang von über 700 Seiten und umfaßt über 100 Vorträge und Ansprachen. Wenn man bedenkt, daß diese Vorträge sich auf nur fünf Tage verteilten, daß gleichzeitig immer vier Sektionen tagten, dann liegt es auf der Hand, daß, da ja niemand sich überallhin verteilen kann, jeder aus der Fülle des Gebotenen nur das seinen eigensten Interessen am nächsten Liegende auswählen und oft im allerpersönlichsten Gedankenaustausch zur Sprache bringen konnte. Darin aber lag gerade auch der Sinn und die Bedeutung dieses Kongresses, daß er in der reichen Fülle jedem seinen wissenschaftlichen Interessen Angemessenes bieten konnte und Gelegenheit gab, persönliche Beziehungen herzustellen, die zugleich persönlich und sachlich ein Gewinn waren. Es wird manchem Vertreter der auf dem Kongreß anwesenden 18 Nationen wohl vorgekommen sein, daß er erst auf fremdem Boden selbst zu manchen seiner eigenen Landsleute persönliche Beziehungen anknüpfen und so gestalten konnte, daß sie auch über den Kongreß hinaus Dauer gewonnen haben.

Wenn ich hier über den Kongreß, an dem ich selber auf eine besondere Einladung und als Mitglied des deutschen Komitees teilgenommen habe, einiges berichten will, so muß ich, das geht ja schon aus den vorangehenden Bemerkungen hervor, auf ein Eingehen in die Einzelheiten verzichten. Wollte ich sie alle hervorheben, dann

müßte ich ein kleines Büchlein schreiben. Ein Hervorheben einiger würde leicht zu einer Ungerechtigkeit gegen andere werden. Darum will ich auch nicht einmal einzelne Namen herausgreifen, sondern mich auf die Sache, und in dieser nur auf das Grundsätzliche, beschränken: Man könnte die ganze Arbeit des Kongresses in eine systematische und eine historische einteilen. Die Teile wären dann freilich recht ungleich. Denn die systematische Arbeit überwog bei weitem. Sie umfaßte von den im ganzen vier Abteilungen drei, während die vierte der Geschichte der Philosophie zugewiesen war. An der ersten Stelle des Programms stand unter den systematischen Abteilungen die Metaphysik, die sich in Natur- und Geistes-Philosophie und Religions-Philosophie nach den verschiedenen Sektionen gliederte. Im Vordergrunde der Fragestellungen standen die Probleme der Evolution, das Verhältnis von Metaphysik, Physik und Naturphilosophie, in dem besonders das Zeitproblem eine beherrschende Rolle spielte, und für die Religionsphilosophie die östliche und westliche Mystik. Das waren gleichsam die Zentralfragen, um die sich die einzelnen Fragestellungen der einzelnen Vorträge gruppierten. Es war überhaupt eine recht glückliche Anordnung, die die Kongreßleitung getroffen hatte, daß jede Sektion gleichsam unter dem Zeichen eines Generalthemas stand, um das sich die übrigen Themata als Einzelthemata anordneten. Dadurch wurde von vornherein eine gewisse Arbeitskonzentration erreicht.

So bildeten in der zweiten, der Logik, Erkenntnis- und Wissenschafts-Lehre gewidmeten Abteilung die Probleme der Kontinuität und Diskontinuität der Wissenschaften, Stellung und Beziehung von Sinnlichkeit und wissenschaftlichem Gegenstand, Subsistenz und Essenz, Wert- und Existenzialurteile in Logik und Existemologie die Hauptgegenstände der einzelnen Sektionen, an die sich dann die Gegenstände der einzelnen Vorträge angliederten. Die dritte, besonders wertphilosophisch eingestellte Abteilung hatte ethische, sozialphilosophische und ästhetische Probleme zu ihren Aufgaben. Als eines der Hauptthemata möchte ich nur das Problem des Verhältnisses von Philosophie und internationalen Beziehungen nennen.

Die historische Abteilung behandelte in den einzelnen Sektionen die Rolle der Philosophie in der Geschichte der Zivilisation, antike Philosophie, von der allerdings eigentlich nur Sokrates und Platon in Frage kam, die mittelalterliche Philosophie, die, wenn auch das Schöpfungsproblem besonders betont werden sollte, doch nach ihren mannigfachen Verzweigungen zur Geltung kam, so daß auch die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters in Betracht gezogen wurde, sodann in einer Sektion mittelalterliche und moderne Philosophie mit ihrem sachlichen Bindegliede in der Neu-Scholastik und endlich die gegenwärtige Philosophie, die in interessanter Weise durch eine größere Reihe von Berichten einzelner Vertreter aus den verschiedenen Kulturländern dargelegt wurde. Diesen sachlich in sich selbst ziemlich geschlossenen Sitzungen liefen noch einige mehr offene parallel, in denen Themata

recht verschiedenen Inhalts behandelt wurden.

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, noch ein Wort darüber zu sagen, wie der philosophische Geist des Landes, in dem der Philosophenkongreß zu Gaste war und eine hervorragend gastliche Aufnahme gefunden hatte, sich unserem geistigen Auge darbot, und sich im Verhältnis zu unserer Arbeit darstellte. Man neigt vielleicht auch heute in Deutschland noch vielfach dazu, amerikanische Philosophie und Pragmatismus einfach zu identifizieren. Daß der Pragmatismus noch eine nicht zu verkennende Rolle spielt, das ist ganz gewiß und sicher. Aber einmal ist doch wohl in ihm selbst eine offenbare Wandlung vorgegangen. Der Pragmatismus von heute ist nicht mehr derselbe, als der er sich vor etwa 20 Jahren auf dem Heidelberger Kongreß darbot. Sodann ist Pragmatismus und amerikanische Philosophie durchaus nicht einfach gleichzusetzen. Manche der amerikanischen Kollegen rücken sehr energisch von ihm ab. Als ich nach dem Kongreß auf meiner Reise eine der angesehensten Universitäten (ich habe deren mehrere besucht) kennen lernte und im Kreise der dortigen Fachkollegen, mit denen ich auch auf dem Kongreß selbst zusammengewesen war, weilte, fiel einmal mit besonderer Betonung die Bemerkung, daß unter ihnen kein Pragmatist sei. Ich möchte vom Pragmatismus in der gegenwärtigen Philosophie Amerikas zwei Bewegungen unterscheiden, die sich beide als realistisch bezeichnen. Der »kritische Realismus« dürfte z. T. ausgesprochen antipragmatisch sein; in seiner Lehre von den »essences« kommt ein gut Teil Intuitivismus zur Geltung. Der »Neo-Realismus«, der wohl jetzt in Amerika von immer größerer Bedeutung wird, scheint sich in einem besonderen Gegensatze zum Idealismus zu fühlen. Aber was gerade dem deutschen Idealismus mit ihm wesensverwandt ist, das ist seine stark logische Einstellung und seine streng logisch-methodische Haltung. Das bekundet sich nicht etwa nur an der strengen Unterscheidung zwischen Logik und Psychologie, sondern vor allem in der Betonung der logischen Struktur der Wirklichkeit und seiner Ablehnung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus. Freilich setzt er diesen oft allzusehr mit dem Idealismus gleich, indem er diesem schlechthin die Annahme, die nur auf den subjektiven Idealismus zuträfe, unterlegt, daß die Existenz des Objekts von seinem Erkannt-Werden durch das erkennende Subjekt abhängig sei. Der Idealismus kann daraus jedenfalls lernen, wie sehr er immer noch um das Verständnis seines wahren Sinnes und seiner wahren Bedeutung zu ringen hat. Auch in dieser Beziehung war der Kongreß jedenfalls sehr lehrreich. Wer den Idealismus recht verstanden hat, dem werden sachliche Verbindungsfäden gerade zu dem »Neo-Realismus« nicht verborgen bleiben, die vielleicht ein altes Erbgut in dieser neuen philosophischen Bewegung darstellen. Es war mir darum von besonderem Interesse, daß ich gerade in diesen Wochen ein Werk kennen lernte, dessen Urheber weder der amerikanischen, noch der deutschen Philosophie angehört, aber in seiner philosophischen Arbeit selbst »ein Bindeglied zwischen dem modernen englisch-

amerikanischen Realismus und dem deutschen transzendentalen Idealismus« sieht. Ich meine das »Handbuch der Logik« des vormaligen Petersburger Professor N. O. Losskij, das mich gerade in der Zeit beschäftigte, in der mir der gedruckte Bericht über den VI. internationalen Kongreß für Philosophie zuging.

Ich kann diese kurze, skizzenhafte Mitteilung, die allein der Sache des Kongresses galt, nicht schließen, ohne auch an dieser Stelle der persönlichen Pflicht der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, deren sich wohl jeder Kongreßteilnehmer bewußt ist. Ohne ein ganz besonderes Entgegenkommen von seiten Amerikas wäre manchem Fachvertreter in fernen Landen eine Teilnahme am Kongreß überhaupt nicht möglich gewesen. Und in Amerika selbst fanden wir eine gastliche Aufnahme, wie sie schöner und großzügiger nicht denkbar ist. Die amerikanischen Kollegen erwiesen uns auch im einzelnen eine so liebenswürdige Freundlichkeit, daß wir über die sachliche Arbeit hinaus vom Leben und den Einrichtungen dieses großen Landes vieles sehen und kennen lernen konnten, das uns ohne die durch die gemeinsame Sache gewonnenen persönlichen Beziehungen unbekannt geblieben wäre. Dafür gebührt dem Lande und den Menschen, mit denen wir in Berührung gekommen sind, ein Dank, der für jeden mit dem Gedanken an den Kongreß immer unmittelbar verbunden bleiben wird.

Jena. Bruno Bauch.

Aus der Pestalozzi-Jubiläums-Literatur.

Seiner Abstammung und dem Namen nach ein Italiener, der Sprache und der Kultur nach ein Deutscher, zugleich aber Bürger der französischen Republik, der mehr als zwanzig Jahre (ein ganzes Viertel seines Lebens) im französischen Sprachgebiet (Iferten) gewirkt hat, war Pestalozzi eine lebendige Verkörperung seines Vaterlandes, das die drei großen Nachbarkulturen in einem Staatsganzen auf friedliche Weise zu vereinigen weiß. Und es entspricht nur der Eigenart des großen Schweizers, daß die drei bedeutendsten Werke, die anläßlich seines Jubiläums erschienen sind, deutsch, französisch und italienisch verfaßt worden sind (die beiden letzten davon — von Mitbürgern P.s). Das Buch von Fr. Delekat (I. H. Pestalozzi. Der Mensch, der Philosoph und der Erzieher. Quelle & Meyer, L. 1926, S. 314) steht in einem antithetischen Gegensatz zu den bekannten Pestalozzi-Schriften von Natorp. Waren diese systematisch und wurde in ihnen P. im Geiste des Neukantianismus und der sozialen Pädagogik ihres Verfassers gedeutet, so ist das Buch von Delekat geradezu historistisch. Wohl steht es durchaus auf der Höhe der philosophischen Kritik und Analyse, auf die Natorp die P.-Literatur zuerst erhoben hatte, aber P. wird von Delekat nicht mehr modernisiert. Im Gegenteil versucht Delekat P. aus der historischen Situation des 18. Jahrhunderts heraus zu verstehen, indem er in einer feinen, ja raffinierten Analyse alle die Fäden verfolgt, die den Denker P. mit seinen Vorgängern und Zeitgenossen verbinden. Diese Analyse ist mit einer außerordentlichen Meisterhaftigkeit gemacht. Als Beispiel kann etwa der Zusammenhang angeführt werden, den

der Verfasser zwischen dem P.schen Prinzip der Anschauung einerseits und der Leibnizschen Lehre von der Entwicklung der Erkenntnis von den »petites perceptions« zu den Begriffen sowie der Herderschen Theorie der Sprache andererseits aufdeckt. Von den historischen Einzelheiten sei hier etwa noch der Zusammenhang erwähnt, den Delekat zwischen dem Schreib- und Leseunterricht P.s und der Theorie von St. Martin über die sog. »Urzeichen« (caractères naturels) feststellen will. Der Hauptgedanke von Delekat, dem es an Originalität nicht fehlt, besteht in der Behauptung, daß der Rationalismus des 18. Jahrhunderts die Weltanschauung der Aufklärungszeit keineswegs ganz ausfüllte, sondern sich auf dem Hintergrunde und unter ständiger Wechselwirkung mit der Mystik herausbildete. Die noch von dem Neoplatonismus unmittelbar herrührende mystische Tradition soll auch in der Aufklärungszeit nicht unterbrochen werden. Nicht nur solche Begriffe wie »Anschauung«, »Gefühl« oder »Seligkeit«, sondern auch die der »Natur« oder »Menschlichkeit« sind, nach D., mystischen Ursprungs, so daß die Bedeutung und der Einfluß des Mystizismus weitaus größer sind, als es gewöhnlich angenommen wird. Auch die Grundmotive der P.schen Philosophie und Pädagogik sind nach D. rein religiöser Natur. D. führt sie auf zwei Grundideen zurück, die der Anschauung und der Liebe. Die erste ist hellenischen Ursprungs, sie ist intellektualistisch und harmonisch. Die zweite (*ἀγάπη* und nicht *ἔρως*) ist christlichen Ursprungs und trägt einen moralischen und zugleich antinomischen Charakter. Bei P. sollen die beiden Motive unausgeglichen geblieben sein. Durch ihren Widerstreit werden von D. auch das Schicksal P.s und seine Persönlichkeit erklärt, deren feine und eigenartige Charakteristik im zweiten Kapitel des Werkes gegeben wird. Ungeachtet der feinsinnigen Originalität der historischen Analyse, vielleicht aber gerade dank dieser raffinierten Historizität, vermag das Werk von Delekat den Leser nicht ganz zu befriedigen: hinter der Mehrheit der aufgedeckten Einflüsse und Zusammenhänge bleibt es letzten Endes doch unklar, worin denn die einzigartige Individualität P.s besteht, welche wirklich eigenartigen und schöpferisch neuen Elemente in seinem Denken und Tun enthalten sind. Freilich war P. kein »Unwissender«, der seit Neuhof kein einziges Buch gelesen haben soll, wie er es selber über sich zu sagen pflegte. Und doch erkannte schon Niederer nicht ohne Grund das Wesen der Persönlichkeit P.s in seiner »Ursprünglichkeit« und seiner »Originalität«, die ja in der Darstellung von Delekat beinahe ganz verloren zu sein scheinen. Allzuleicht, scheint es mir, wird auch die Natorpsche These von dem Kantianismus P.s zurückgewiesen. Die ontologische Natur der P.schen »Anschauung«, welche »das Organ ist, das den Menschen mit dieser Welt verbindet« (265), sagt doch gar nichts gegen die Natorpsche Deutung der Anschauung, als »schöpferischen Prinzips«. D. gibt doch selbst zu, daß die Anschauung so viel wie »Spontaneität« bedeutet, ja er wiederholt sogar die Natorpsche Gleichstellung der Anschauung Pestalozzis mit dem platonischen Begriff der »Anamnesis«: »Man müsse ihn nur, sagt er,

von aller Mythologie befreien« (266). Wenig überzeugend ist auch die Annäherung der Liebe P.s an die Sympathie von Shaftesbury. Die P.sche Liebe enthält in sich ganz sicherlich das Moment der Pflicht, sie ist, wie P. es ausdrücklich sagt, »das Werk meiner selbst«. Wohl geht P. in seiner Ethik über die Grenzen der Kantschen Pflicht hinaus, aber eher in der Richtung von Fichte und Schelling, als der von Leibnitz, Shaftesbury und Herder. Die Art, wie D. zu beweisen sucht, daß »die dialektische Methode des deutschen Idealismus, vermöge der die Gegenstände des Lebens als Einheit ergriffen werden sollen«, Pestalozzi fern lag (234), befriedigt kaum. Daraus, daß P. »ein nationales Staatsgefühl, wie es Fichte und Hegel erfüllte, nicht gehabt hat« (und Schelling?), folgt dies noch in keiner Weise: »die dialektische Methode« braucht doch nicht mit der Anerkennung des Staates als eines »Symbols des Götterreichs« unbedingt verbunden zu sein. Es ist wohl richtig, daß die Religiosität P.s, trotz der gemeinsamen pietistischen Wurzel, eine wesentlich andere war, als die von Kant: sie war weniger rationalistisch, war gleichsam reiner Aktivismus, die »immer rege Tätigkeit«, welche jedes Kulturgut in seiner Nichtigkeit durchschaut und seine feste Gestalt wieder ins »Leben« verflüssigt. Aber gerade darin kommt sie der Fichteschen Auffassung der Religion (vor allem seiner letzten Entwicklungsperiode) nahe, und mit Kant bleibt ihr doch gemeinsam ihr Moralismus, d. h. die Behauptung, daß »ein Mensch den anderen nicht durch Bilder und Worte, sondern durch sein ganzes Tun zur Religionslehre emporheben soll«[1]). Allerdings ist die Analyse der Religiosität P.s, wie die Aufzeigung der religiösen Wurzeln seiner Philosophie eine der besten Seiten des Werkes von D. Man merkt hier gleich den Einfluß von Rudolf Otto, aus dessen Schule der Verfasser hervorgegangen ist.

Einen ganz anderen Eindruck bekommt man von dem italienischen Buche des Berner Universitätsprofessors C. Sganzini (G. E. Pestalozzi, vita, opera, pensiero e significato presente della sua figura spirituale. Bellinzona, 1927, S. 328). Für Sganzini ist P. nicht so sehr Objekt der historischen Erkenntnis, als vielmehr ein uns beinahe zeitgenössischer Führer, jedenfalls eine Losung. In dieser Hinsicht erinnert das Werk von S. seinem Stil nach an die Pestalozzi-Schriften Natorps. Hat aber Natorp P. im Sinne der »Marburgschen Schule« gedeutet, so hebt S. die Verwandtschaft P.s mit der modernen italienischen Philosophie hervor — vor allem mit der idealistischen Philosophie von B. Croce und G. Gentile, deren Anhänger er auch selber zu sein scheint (vgl. seine interessante Darstellung des »aktualistischen« Idealismus von Gentile in Bd. XIV des »Logos«, 1925). Dies hindert ihn aber nicht, wie einst Natorp, das historische Material meisterhaft zu beherrschen, wovon schon das erste Kapitel des Buches, das der Biographie P.s gewidmet ist und eine Fülle neuer, interessanter

1) Sehr bezeichnend ist, daß die entsprechende Stelle aus »Lienhard und Gertrud« als eine »wohltuende« und »herrliche« auch von Jacobi zitiert wird (im »David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus«, Werke, 1815, Bd. 2, S. 288).

Einzelheiten enthält, Zeugnis ablegt. Der Schwerpunkt des Werkes liegt allerdings im zweiten Teil, wo der Gang und der Inhalt des Denkens P.s (in der Reihenfolge seiner Hauptschriften) dargestellt werden. Auch hier findet man eine Reihe neuer Einzelheiten historischer Art. Sehr interessant ist z. B. die originelle Auffassung der Idee der »Elementarität« des Unterrichts. »Elementar« bedeutet nach S. soviel wie »nicht künstlich«. Im Begriff des Elementaren findet also seine Befriedigung das grundlegende Motiv von Rousseau, dessen »Natur« doch ebenfalls nichts anderes war als eine Negation der Künstlichkeit. Dieses Motiv soll, nach S., für den Begriff des Elementaren ebenso wesentlich gewesen sein, wie die Forderung, im Unterricht von den »Elementen« auszugehen (230 f.). Sehr feinsinnig ist die genaue Analyse »Meiner Nachforschungen« (180—215). Wie S. ausführt, ist für P. die echte Erziehung nichts anderes als »der Kampf für Kultur gegen bloße Zivilisation«, da die Kultur immer vor der Gefahr einer doppelten Entartung steht: entweder zum Barbarentum oder zum Automatismus. Im ersten Falle findet die Negation des Gesetzes statt, im zweiten die Negation der Selbstheit, wogegen die echte Kultur sowie die echte Erziehung die Selbstgesetzlichkeit (Autonomie) bedeuten. S. erkennt auch zwischen der Auffassung P.s und der Kantschen Philosophie die größte Verwandtschaft an (grandissima affinità S. 206). P. hat aber, seiner Auffassung nach, den Kantischen Rigorismus und Formalismus in der Ethik überwunden, ja er soll sogar der jetzt so modernen Idee der »materialen Ethik« zuvorgekommen sein. Darin liegt eben die Bedeutung seiner über die Grenzen der Kantischen Pflicht hinausgehenden Liebesidee, sowie der Idee der individuellen Menschenbestimmung, die über die Grenzen des abstrakten kategorischen Imperativs ebenfalls weit hinausgeht. Gegen diese Auffassung ist wenig einzuwenden [1]). Dagegen scheint die dabei vorgenommene vollständige Identifizierung des »gesellschaftlichen Zustandes« von P. mit dem »ökonomischen Moment« der Ethik von Benedetto Croce ziemlich gezwungen zu sein. — Die Antinomie von Barbarentum und Automatismus ist in der Darstellung Sganzinis das Grundthema der P.schen Pädagogik, welche dadurch einen antinomischen oder dialektischen Charakter annimmt. Durch die Hervorhebung dieser Seite des P.schen Denkens unterscheidet sich das Buch Sganzinis vorteilhaft

---

1) Eine genauere Auseinandersetzung Sganzinis mit den bisher versuchten philosophischen Interpretationen der Gedankengänge von P. findet man in seinem sehr lehrreichen Aufsatze »Zur philosophischen Interpretation der pädagogischen Doktrin von P.« in Heft I der »Quaderni Pestalozziani«. Die Einseitigkeit der Natorpschen Deutung ist hier für die ethische Sphäre sehr anschaulich dargetan (»Liebe« in ihrem Unterschied zur »Pflicht«). Ueberaus weniger überzeugend ist dagegen die Zurückweisung der Natorpschen These für das erkenntnistheoretische Problem: die Unterrichtsmethodik von Pestalozzi fiel ja gerade dem »Pathos des Allgemeinen« zum Opfer. Leider verfällt S. in den analogen Modernisierungsfehler, indem er in P. den bloßen Vorgänger der heutigen italienischen Schule des »aktualistischen Idealismus« sehen will.

von der Darstellung Delekats. Den grundlegenden dialektischen Widerspruch in der Pädagogik bildet »die Zweiheit des Lebens und der Kunst (der Methode)«, oder, anders, der Gegensatz der aktiven und der formalen Schule (die Erziehung ist Freiheit, Leben, Spontaneität; die Erziehung ist Autorität, Tradition Disziplin). »Dies sind die unumgänglichen Glieder (ineliminabili termini) der ewigen Antinomie, die immer aufs neue zu lösen ist und gelöst wird«. P. hat diese Antinomie immer gefühlt, ja in ihr gelebt, doch zu überwinden vermochte er sie nicht. S. hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß P. eigentlich immer zwischen Schule als Leben und Schule als Technik (Methode) geschwankt hat, und daß die abstrakte Technik bei ihm allzuoft das Uebergewicht über die aktive Schule gewann. Er sieht aber nicht, daß der Grund dafür gerade in dem Moralismus und in dem durch ihn bedingten rein Kantischen »Pathos der abstrakten Allgemeinheit« lag, das die Unterrichtslehre P.s besonders stark beeinflußt hatte. Nach Sganzini ist P. jedenfalls auf zwei Gebieten auf der Höhe jener antinomischen Zweiheit geblieben: auf dem Gebiete der ethisch-religiösen Erziehung und dem der sprachlichen Bildung. Ist es denn wirklich so? Mir scheint, daß auf dem religiösen Gebiet P. von jeder Technik und jeder Methode, ja auch jeder Ueberlieferung eher absieht, wogegen auf dem sprachlichen Gebiet die Technik und die Methode von ihm so stark überspannt werden, daß sie jede Anschauung und Selbsttätigkeit, jedes Leben beinahe ganz zurückdrängen (vgl. das bekannte Urteil von W. v. Humboldt in seinem Briefe an Goethe). — Das dritte Kapitel des Werkes ist der gegenwärtigen Bedeutung der geistigen Persönlichkeit P.s gewidmet. S. sieht in P. mit Recht einen Propheten, der die Menschheit »zu den ewigen Quellen jeglichen echten Wertes, zum ‚Unum necessarium' des Lebens hinruft, der das religiöse Wesen des Lebens verwirklicht« (278). Die Bedeutung P.s besteht vor allem in seiner Ueberwindung der Gegensätze von Individualismus und Kollektivismus, Revolution und Ueberlieferung (Verneinung und Behauptung) und auf dem pädagogischen Gebiete — der Antinomien von Individualität und Tradition, Freiheit und Autorität, Selbstheit und Disziplin. Das heutige Italien will ja gerade, wie S. meint, jenen dritten — synthetischen — Weg gehen. Dazu ruft seine gegenwärtige Philosophie des »aktualistischen Idealismus«. Die pädagogische Reform, die in Italien jetzt durchgeführt wird, versucht eben jenen von P. gewiesenen Weg zu gehen. Ganz im Einklang damit nennt auch einer der bedeutendsten Pädagogen des modernen Italiens G. Lombardo-Radice (der eigentliche Autor der Volksschulreform und der Herausgeber der Zeitschrift »L'Educazione nazionale«) das Werk von Sganzini das »erste, einzig wahrhaft italienische Buch über P., das seinen Helden mit der großen philosophischen Ueberlieferung unseres Landes, von Vico an bis zu unseren Tagen, verbindet« (vgl. seine Besprechung des Buches von S. in »Quaderni Pestalozziani«, H. V).

Ist das Buch von Delekat vor allem eine historische Untersuchung, in der P. aus der geistigen Situation des

18. Jahrhunderts, also aus der Vergangenheit heraus begriffen wird, ist der Italiener Sganzini dagegen von einem durchaus systematischen Interesse geleitet, so daß P. für ihn der Seher der Zukunft ist, so wird in dem französischen Werk von Albert Malche (Vie de P., Payot et Cie. Lausanne, 1927, S. 253) die Gestalt Pestalozzis in jene ewige Gegenwart erhoben, welche die Sphäre jeglicher echten Kunst ist. Das Buch von Malche ist ein erstklassiges Kunstwerk jener neuen biographischen Art, die sich in der heutigen französischen Literatur einer besonderen Beliebtheit erfreut. Es kann auch mit den besten Stücken dieser Art, wie »La vie de Franz Liszt« von Guy de Purtalès oder »La vie prodigieuse d'Honoré Balzac« von Réné Benjamin, in eine Reihe gestellt werden. Malche gibt uns eine echte Legende P.s, eine wundervolle Lebensbeschreibung dieses protestantischen weltlichen Heiligen, der schon von seinen Schulgenossen »Heiri Wunderli von Thorlikon« genannt wurde und der diese heilige Armut des Geistes bis zu seinem Grabe zu bewahren wußte. Die künstlerische Kraft und Unmittelbarkeit des Buches von M. ist um so mehr anzuerkennen, als es zugleich die Frucht einer tiefgehenden historischen und philosophischen Untersuchung ist. Die Resultate einer minutiösen Untersuchung werden von dem Verfasser oft in einem kurzen Satz wiedergegeben, was der ganzen Darstellung den Charakter einer kostbaren Erfülltheit verleiht. Es sei hier als Beispiel die Charakteristik P.s aus dem vorletzten Kapitel angeführt. »Ich liebe jenen Zug in ihm — jenen Trotz des Herzens, der dem Genie von Pestalozzi solche Originalität verleiht. Durch die Qualität seines Herzens aber, das nichts im Leben zu verändern vermochte, erscheint er als einziger, als der große Mensch aller Zeiten. P. ist hauptsächlich ein affektives Genie. Daher seine echt Proteische Lebenskraft. Daher sein Lebensschwung, seine ganze Auffassung des Seelenlebens und der Erziehung. Daher auch die Schwierigkeit, die er bei der Formulierung seines Gedankens erfährt, — vor allem dann, wenn sein Gefühl schweigt. Ein schöpferisches Genie: aber selten oder gar niemals in einer plastischen Sphäre, immer in der Sphäre der Sittlichkeit. Hier ist er ein unübertroffener Meister; er sieht die inneren Realitäten so, wie der Maler eine Landschaft sieht. Sein unsterbliches Werk bleibt für das leibliche Auge verborgen; es lebt fort in den Seelen, die es einst aufgewühlt hat. In dieser Hinsicht der Musik verwandt, ist das Schaffen Pestalozzis ein totes Werk, falls ihm die Interpreten-Virtuosen fehlen. Wo sind denn diejenigen, die die Schätze des Meisters wieder lebendig machen sollen?« — Es sei noch aus demselben Kapitel die Schilderung des Erscheinens Pestalozzis auf der Jahrestagung der Helvetischen Gesellschaft nach dem Weggang aus Iferten angeführt: »Als er hereinkam — in seinem engen altmodischen Rock, mit seinen unter den langen grauen Haaren immer noch blitzenden Augen, brachten ihm alle Anwesenden — und anwesend war da alles, was in der damaligen Schweiz etwas galt — ein Gefühl der tiefsten Achtung entgegen. Seine Legende begleitete ihn. Er war der Held, der viermal auf den Boden

heruntergeworfen wurde und der viermal aus dem Staub auferstand. Zur Verwunderung aller stand er jedesmal aus der Vergessenheit und dabei als Sieger auf. Und mit innerer Aufregung erkannten die Söhne in ihm den Waffengefährten ihrer Väter, der aus der Tiefe der Zeiten auf eine wunderliche Weise zurückgekommen war — ungeachtet aller erlittenen Wunden und Niederlagen. Er war nicht der allein, der für die Demokratie und das soziale Wohl gekämpft hatte; auch andere waren da, die mit ihm zusammen diese Schweiz geschaffen haben, nun einmal im Frieden vereint. Er ist aber weit vorne, allein, unter dem Feuer des Schicksals gegangen. Dies war seine Tat: er führte trotzig sein Volk in das gelobte Land des Geistes. Er strebte nach einer wahren Kultur, nach einer solchen, die auf tiefen und ewigen Werten ruht. Und weit früher, als es die anderen getan hatten, verband er aufs engste die Liebe zur Schweiz mit der Liebe zur Menschheit. — Stehend haben die Helveten ihn zum Präsidenten der nächsten Tagung akklamiert. Alles drängte um ihn, keiner wollte auch nur ein Wort von ihm verlieren. Er selbst aber, er war am meisten und am aufrichtigsten verwundert. In seiner ausgezeichneten Bescheidenheit hat er sein ganzes Leben lang nicht bemerkt, daß alle besten Männer des Landes es immer für ihre Ehre hielten, ihn zu lieben und ihm zu dienen. Oder, wenn er dies auch merkte, fragte er sich nie nach den Gründen.« — Von den besonders geglückten Stellen dieses klassischen Buches seien hier nur noch erwähnt: die Schilderung der Kinderzeit, von der P. den Geist der allemannischen »Wohnstube« geerbt hat (er gab ihm später einen so schönen Ausdruck in »Lienhard und Gertrud«), die feine Charakteristik des Bodmerschen Kreises, der ganzen Episode von Stanz, der Anfänge der Unterrichtsmethodik mit der feinen Entgegensetzung zum Geiste der Herbartschen Unterrichtslehre, die Darstellung der Begegnung mit dem Kaiser Alexander I., ja überhaupt die Schilderung der Größe und der Misere von Iferten. Wohl erscheint P. überall in einer verklärten Gestalt, wie es sich auch in einer Heiligenlegende geziemt, doch wird er dabei immer nicht nur in seiner Größe, sondern auch in seiner menschlichen Schwäche, als wahrer Erdensohn, geschildert.

Es ist höchst bezeichnend, daß auch die beiden anderen bedeutendsten Pestalozzi-Werke deutscher Autoren den Charakter historischer Untersuchungen tragen, wenn auch in jedem von ihnen das Bestreben, die Weltanschauung P.s im Geiste der systematischen Ansichten ihrer Verfasser zu deuten, klar zu spüren ist. Es sind das Buch von A r t u r S t e i n, »Pestalozzi und die Kantische Philosophie« (J. Mohr, Tübingen, 1927, S. 218) und »P.s Leben« von F r i t z M e d i c u s (Quelle & Meyer, 1927, S. 220). Stein geht in seiner Behauptung des Kantianismus von P. viel weiter sogar als Natorp. Behauptete Natorp nur die durch die »Not der Zeit« bedingte U e b e r e i n s t i m m u n g der Ansichten von P. mit den Grundzügen der Kantischen Philosophie, so versucht Stein die Spuren einer mittelbaren E i n w i r k u n g des Kantianismus auf P. aufzudecken.

Er gibt eine sehr interessante Charakteristik dessen, was er die »Kantische Aera in der Schweiz« nennt. Nach Stein war die gesamte geistige Atmosphäre der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts von den Kantschen Gedanken durchdrungen. Auch wurde in jener Zeit die Philosophie der Pflicht und der Freiheit keineswegs als eine bloß abstrakte Theorie, sondern als eine neue Lebensanschauung wahrgenommen. Als historisches Werk zeichnet sich die Arbeit von S. durch die Feinheit ihrer Analyse aus. Es sei hier z. B. die ausgezeichnete Analyse der Gründe des verschiedenen Verhältnisses zu Rousseau seitens Pestalozzis und Kants erwähnt (S. 48f.). Rousseau hat den neuen Inhalt — die reine Sittlichkeit entdeckt, aber in der Form des Gefühls. Pestalozzi verhält sich nun zu Rousseau als zu einem Gefühlsphilosophen, Kant sieht in ihm dagegen vor allem den Entdecker der selbstgesetzlichen Sittlichkeit. Kant hat deshalb Rousseau von vornherein überwunden, Pestalozzi dagegen näherte sich mit der Zeit der Kantischen Philosophie, indem er im Kampfe mit dem Sentimentalismus Rousseaus Gefühlsstandpunkt allmählich überwand. Sehr schön zeigt der Verfasser, wie P.s Kampf auf zwei Fronten — gegen den Nutzen der aufklärerischen Verstandesphilosophie und gegen das Gefühl des Sentimentalismus — die Empfänglichkeit P.s für die Kantische Philosophie bedingt hat. Sehr überzeugend ist auch der Zusammenhang erwiesen, der zwischen der P.schen Methodenlehre und der in »Meinen Nachforschungen« zur endgültigen Klarheit gelangten Entdekkung der sittlichen Autonomie besteht. Ausgezeichnet in der Feinheit ihrer historischen Analyse ist endlich die Herausarbeitung der »Linie« der P.schen Entwicklung: von der unbestimmten und »unfesten« Geistigkeit in der »Abendstunde« über das Nicht-Geistige und Außer-Menschliche (»Utilistische«) der »Wirtschaftlichen Periode« (so wird von S. die Zeit der Verfassung der beiden letzten Bände von »Lienhard und Gertrud« genannt) zur »bestimmten Geistigkeit« der »Wie Gertrud«, an der P. bis zuletzt festgehalten hatte. Die »Konsolidierung« der Geistigkeit nach der Abwendung vom »Utilismus« soll eben nach Stein unter der Einwirkung der Kantschen Philosophie erfolgt sein. — Es muß gesagt werden, daß in dieser seiner These das Buch von S. den Leser doch nicht zu überzeugen vermag. Zunächst ist der Begriff des Kantianismus vom Verfasser allzuweit gefaßt und jedenfalls von dem weiteren Begriff der »deutschen Bewegung« nicht scharf genug abgegrenzt: unter den Kantianern, die den Einfluß von Kant auf Pestalozzi vermitteln, scheinen deshalb in Steins Darstellung nicht nur Fichte, der für das Jahr 1793 vielleicht noch als Kantianer gelten kann, aufzutreten, sondern öfters auch ein so ausgesprochener Gegner Kants, wie Jacobi, und dessen treuer Anhänger — Nicolovius. Irgendwelche Spuren eines unmittelbaren Einflusses der Kantischen Philosophie auf P. festzustellen, ist dem Verfasser doch nicht gelungen. Aus der oft feststellbaren Uebereinstimmung der Gedanken folgt schließlich doch nur die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Einflusses, keineswegs aber seine Wirklichkeit. Auch geht

Stein selbst über die Behauptung einer bloßen Plausibilität meistens (z. B. S. 136) nicht hinaus. Andererseits wird der Einfluß durch die von S. selbst zusammengebrachten Zeugnisse (wie z. B. das von Fichte, S. 128) eher zurückgewiesen, als bestätigt. Und endlich — das Hauptgebrechen der Steinschen Auffassung: er übertreibt allzusehr die Bedeutung des »Pathos des Allgemeinen« bei P. und übersieht die für P. so bezeichnenden Ideen der Liebe, der Situation, der persönlichen Berufung mit ihrem »Pathos des Individuellen«, der seiner ganzen Ethik einen »materialen Charakter« verleiht. In P.s Didaktik herrschte in der Tat das »Pathos des Allgemeinen«: »Das eigentliche Menschenbildende, dachte P., ist das Allmeine« (202). Darin aber gerade irrte sich P., darin übte er selber Verrat am eigenen Geiste: durch diese Tür schlich doch in die nachpestalozzianische Pädagogik der Pestalozzi selbst so fremde Herbartsche Geist ein, mit seiner Idee einer »Allgemeinbildung« und einer »einheitlichen und gleichen Methode«, deren Nichtigkeit P. zuletzt (im »Schwanengesang«) doch selber eingesehen hatte, und gegen welchen ja gerade, im Namen P.s, theoretisch Natorp und praktisch Kerschensteiner in unseren Tagen aufgetreten sind (vgl. die elegante und genaue Formel von A. Malche, S. 163). — Uebrigens, da der Verfasser keine Gesamtdarstellung der P.schen Lebensanschauung geben will, sondern seine Aufgabe bewußt darauf begrenzt, nur e i n e Seite der P.schen Gesamtentwicklung herausarbeiten zu wollen, ist die Einseitigkeit seiner Darstellung vielleicht eben nur quantitativ und nicht qualitativ zu nehmen: als solche, die einer Ergänzung eher als einer Korrektur bedarf. Betont doch Stein selber, daß es ihm vor allem auf die »Konsolidierung« des »Geistigkeits«-begriffs bei P. und nicht auf die Vorherrschaft des »Allgemeinheits«-Pathos ankommt.

Eine schöne Ergänzung zur Einseitigkeit der Steinschen Auffassung bietet das geistvolle Buch von M e d i c u s, des bekannten Züricher Fichte-Forschers. Nach M. soll P. den Kantischen Formalismus und Rigorismus von vornherein in der Richtung einer Liebesethik überwunden haben. Von seinen Zeitgenossen ganz unverstanden, stand P. in den Grundlagen seiner Weltanschauung am nächsten zu Fichte, dessen »Pathos des Individuellen« er durchaus teilte. Leider verfällt M. in das entgegengesetzte Extrem, indem er die Verwandtschaft mit der Kantischen Philosophie sogar für die Periode der »Nachforschungen« negiert. Der Hinweis auf die positive Beurteilung der »Nachforschungen« durch Herder, dessen eigenes Buch bekanntlich eine scharfe Kritik seitens Kant hervorgerufen hat, kann doch nicht als Beweis dafür gelten (S. 126). Mit Recht hebt M. selber die formalistischen Momente der Unterrichtslehre von P. (vor allem seiner Sprachdidaktik) hervor. Sind sie denn nicht auf seinen Moralismus (»eine einheitliche Methode, die jede arme Mutter leicht handhaben könnte«) und des damit zusammenhängende »Pathos des Allgemeinen« zurückzuführen? Das Buch von M. ist als eine Lebensschilderung verfaßt, in der an entsprechenden Stellen eine genaue Analyse aller bedeutenden Schriften von

P. eingeschaltet ist. Es ist nicht nur ausgezeichnet geschrieben, sondern, was besonders wertvoll ist, es gibt eine reiche und äußerst glückliche Auswahl bedeutendster Stellen aus P.s Schriften (leider fehlen dabei nur die genauen Seitenangaben des Originals). Die ganze Darstellungsart macht die Lektüre des Buches zu einem wahren Genuß. Eine gewisse Beschränktheit des Buches besteht darin, daß der Verfasser — dasselbe gilt übrigens ebensosehr von Stein und Delekat — an erster Stelle Historiker und Philosoph ist. Das pädagogische Problem, als solches, scheint ihn weniger zu interessieren. Das Pulsieren der pädagogischen Probleme der Gegenwart wird auch in seiner feinsinnigen Charakteristik nur wenig gespürt.

Prag. S. Hessen.

Dante Alighieri, Ueber das Dichten in der Muttersprache. De Vulgari Eloquentia. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Dornseiff und Joseph Balogh. Bei Otto Reichl, Darmstadt, 1925. 104 S.

Eine sehr sorgfältig abgewogene Verdeutschung, ein bei aller Knappheit reichhaltiger Kommentar, eine gut orientierende Vorrede, und alles dies einer im Deutschen bisher kaum oder so gut als nicht vorhandenen lateinischen Arbeit Dantes gewidmet, die für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens schlechthin, sodann für die Geschichte der Sprachphilosophie und die der Aesthetik gleich wichtig ist wie für die Kenntnis von Dantes Eigenart: so kann man dies Buch mit wahrer Freude begrüßen und möchte nur wünschen, daß auf die Luxusausgabe der nummerierten 333 Exemplare eine bescheidenere folge, die ihren Weg auch in Studentenbibliotheken finde.

Für nicht ganz geglückt halte ich nur die Titel-Verdeutschung. Gewiß, eloquentia ist »die Anwendung der Sprache in Kunstrede und Dichtung« — aber doch nicht in der Dichtung allein, und Dante handelt von sehr viel mehr Dingen als bloß von den dichterischen. Er handelt von der Sprache überhaupt. Sehr gut dagegen ist »Vulgare« mit »Muttersprache« getroffen; das entspricht durchaus der Definition Dantes und dem für ihn grundlegenden Gegensatz zur lateinischen Kunst- und Regelsprache, zur »Grammatica«. Man könnte vielleicht verdeutschen: »Ueber die Kunst der Muttersprache«, weil das Bemühen Dantes darauf gerichtet ist, die Muttersprache literaturfähig zu machen, dem »Vulgare« eben »Eloquenz« zu verleihen. — Unter den Anmerkungen hat Baloghs ausgebaute Untersuchung des Begriffes volgare curiale besonderen Wert. Die Heranziehung des Lutherschen Ausspruches, er rede nach der sächsischen Kanzlei, sowie der ungemein charakteristischen Sätze des klassischen französischen Grammatikers Vaugelas, der alles »Curiale« (l'éloquence du barreau) von der Grazie des Hofes überglänzt sehen will, ermöglichen bedeutende kulturhistorische Einblicke.

Dreden. V. Klemperer.